

◆朱子新學案(二)

錢賓四先生全集

錢穆 著

12

錢賓四先生全集

◆ 朱子新學案(二)

聯經



A89015







朱子新學案 目次

第一冊

例言	………	一一
----	-----	----

壹之一

一	朱子學提綱	………	一
二	朱子論理氣	………	二六七
三	朱子論無極太極	………	二九七
四	朱子論陰陽	………	三二一

五	朱子論鬼神·····	三三七
---	------------	-----

壹之二

六	朱子論仁上·····	三九三
七	朱子論天人·····	四一七
八	朱子論聖賢·····	四三一
九	朱子論善惡·····	四五三
一〇	朱子論天理人欲·····	四六七
一一	朱子論道器·····	四八三
一二	朱子論體用·····	四九三

第二冊

貳之一

一三	朱子論性·····	一
----	-----------	---

一四 朱子論命……………四五

一五 朱子論數……………七一

## 貳之二

一六 朱子論心與理……………九五

一七 朱子論情……………一二三

一八 朱子論心與性情……………一三一

## 貳之三

一九 朱子論仁下……………一四一

二〇 朱子論忠恕……………一九一

二一 朱子論人心與道心……………二一一

## 貳之四

二二 朱子論未發與已發……………二三七

二三 朱子論涵養與省察……………二九九

二四 朱子論識心……………三五九

二五	朱子論放心·····	三八三
二六	朱子論靜·····	四〇五
二七	朱子論敬·····	四二九
二八	朱子論克己·····	四七三
二九	朱子論立志·····	五〇五
三〇	朱子論知與行·····	五二一
三一	朱子論誠·····	五五三
三二	朱子論思·····	五七七
三三	朱子論幾·····	五九九
三四	朱子泛論心地工夫·····	六〇七
三五	朱子論心雜掇·····	六三九
<b>貳之五</b>		
三六	朱子論格物·····	六六五

# 第三冊

## 參之二

三七	朱子從遊延平始末·····	一
	附朱子自述早年語·····	四三
三八	朱子對濂溪橫渠明道伊川四人之稱述·····	五七
一	濂溪·····	五八
	附朱子評述康節之先天圖·····	九四
二	橫渠·····	一一〇
三	明道伊川·····	一二七
	附述近思錄·····	一七二
三九	朱子評程氏門人·····	一八三
四〇	朱子評胡五峯·····	一二七

四一	朱子論當時學弊上中下	二六三
----	------------	-----

參之二

四二	朱子與二陸交遊始末	三三七
----	-----------	-----

四三	朱子象山學術異同	四一一
----	----------	-----

四四	朱陸異同散記	四九一
----	--------	-----

參之三

四五	朱子論禪學上	五五五
----	--------	-----

四六	朱子論禪學拾零	六二一
----	---------	-----

參之四

四七	朱子評述孔門以下歷代諸儒並附其論莊老	六五五
----	--------------------	-----

肆

四八	朱子論讀書法上中下	六九一
----	-----------	-----

四九	朱子論學雜掇	七七五
----	--------	-----



## 第四冊

### 伍之一

#### 五〇 朱子之經學

一 朱子之易學·····	一
二 朱子之詩學·····	五九
三 朱子之書學·····	九一
四 朱子之春秋學·····	一〇七
五 朱子之禮學·····	一二七
六 朱子之四書學·····	二〇一

### 伍之二

五一 朱子論解經上下·····	二五七
五二 朱子與二程解經相異上中下·····	三三九

附記朱子與張南軒辨論語·····	五七一
------------------	-----

## 第五冊

### 陸之一

五三 朱子之史學·····	一
---------------	---

附朱子通鑑綱目及八朝名臣言行錄·····	一三一
----------------------	-----

### 陸之二

五四 朱子之文學·····	一六七
---------------	-----

### 陸之三

五五 朱子之校勘學·····	二一三
----------------	-----

附朱子韓文考異·····	二五五
--------------	-----

五六 朱子之辨僞學·····	二九七
----------------	-----

五七 朱子之考據學·····	三三一
----------------	-----

陸之四

五八 朱子格物游藝之學……………三八五

附朱子年譜要略……………四六三

小目要旨索引



# 朱子新學案 第二冊

## 朱子論性

朱子之論心性，亦猶其論理氣。其論性，上承伊川「性即理也」一語，自宇宙界落實到人文界。如是而後其理氣兩分之說始見完足，學者當兼觀焉，庶可以窺朱子立義之大全。

語類云：

伊川「性即理也」，自孔孟後無人見得到此，亦是從古無人敢如此道。（五九）

伊川說話，如今看來，中間寧無小小不同，只是大綱統體說得極善。如「性即理也」一語，直自孔子後惟是伊川說得盡。這一句，便是千萬世說性之根基。（九三）





性只是理。萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來便為我所有。天之所命，如朝廷指揮差除人去做官。性如官職，官便有職事。（一一七）

古代儒家多言道，宋儒始重言理。「天命之謂性，率性之謂道」，此言性道合一。語類此條，則言性理合一。人物稟賦得此公共之理以為性，綜合此人物所稟賦之各別之性，即成為天地公共之理。謂「性」謂「萬理之總名」者，性可散為萬，理則合為一。就天地言，只可曰一理，不可曰一性。朱子承伊川說而發揮益臻細密具如此。

文集卷七十四孟子綱領有云：

性之為體，正以仁義禮智之未發者而言，不但為視聽作用之本而已也。明乎此，則吾之所謂性者，彼佛氏固未嘗得窺其彷彿，而何足以亂吾之真哉。

此辨儒釋言性之異，語詳禪學篇。謂仁義禮智之未發為性之體，是即謂性即理也。

問：「橫渠謂『所不能無感者謂性』，性只是理，安能感，恐此言只可名心否？」曰：「橫渠此言雖未親切，然亦有箇模樣。蓋感固是心，然所以感者，亦是此心中有此理，方能







混一言之。今擇錄語類數則涉及關於此方面之分疏者，以見朱子立說之本末。

問：「近思錄中說性，似有兩種，何也？」曰：「此說往往人都錯看了。才說性，便有不。是。人性本善而已，才墮入氣質中，便薰染得不好了。雖薰染得不好，然本性卻依舊在此，全在學者着力。今人卻言有『本性』，又有『氣質之性』，此大害理。」（九五）

此條金去偽乙未所聞，朱子年四十六。謂本善之性墮入氣質中便薰染得不好，此似不必再有「氣質之性」之一名。不必把性分作兩截看，此乃朱子較早時之說法。語類又曰：

「人生而靜」，靜者固其性。然只有「生」字，便帶卻氣質了。但「生」字以上又不容說，蓋此道理未有形見處。故今才說性，便須帶着氣質，無能懸空說得性者。「繼之者善」，本是說造化發育之功。明道此處，卻是就人性發用處說，如孟子所謂「乃若其情則可以為善」之類是也。伊川所言「極本窮源之性」，乃是對「氣質之性」而言。言其氣質雖善惡不同，然極本窮源而論之，則性未嘗不善也。（九五）

此條程端蒙錄，又見文集卷四十五答王子合書，蓋端蒙錄此書以入其所聞語錄中也。答王子合書當





而謂之性。」蓋至是始爲性字理字確定界分。理是上一截，性是下一截。若作如此分別，則伊川「性即理也」一語應有問題，而明道「便已不是性」一語亦嫌未當。故朱子說之曰：「不全是性之本體。」性之本體則是理，但非可謂性即是理。故朱子又說之曰：「要人就此上面見得其本體元未嘗離，亦未嘗雜。」至是，朱子雖仍迴護明道伊川之兩說，然已自標己見，較之二程舊說，有釋回增美之功。

語類又一條云：

須是箇氣質，方說得箇性字。若「人生而靜以上」，只說得箇天道，下性字不得。所以子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」所謂「天命之謂性者」，是就人身中指出這箇是天命之性，不雜氣稟而言爾。若「才說性時」，則便是夾氣稟而言。所以「說性時便已不是性」也。（九五）

此條沈僩錄戊午朱子年六十九以後所聞，可謂是朱子對此問題之晚年定論。云「須是箇氣質方說得箇性字」，是凡說性時，皆是說氣質之性也。惟「天命之性」不雜氣質，此即伊川「性即理」之說。才說性時，則便是夾氣稟而言，此明道所以謂「才說性時便已不是性」。如此分疏，最爲

圓融。是朱子晚年新得，與二程舊說可以溶爲一體，不見有水乳之分矣。讀朱子書難處在此。若不分年逐字以求，則不見其用心之所在，與其進展之所至也。舉此一例，可概其餘。

問：「先生說『太極有是性則有陰陽五行』云云，此說性是如何？」曰：「想是某舊說，近思量又不然。此『性』字為稟於天者言。若太極只當說理，自是移易不得。易言『一陰一陽之謂道』，『繼之者』則謂之『善』，至『成之者』方謂之『性』。此謂天所賦於人物，人物所受於天者也。」（九四）

此條徐寓錄庚戌以後所聞，庚戌朱子年六十一，此條未定在何年，要之亦朱子晚年說。謂「太極只當說理」，性則爲人物之稟於天者，兩字移易不得。是只可謂此理自天賦之人物，人物受之以爲性，始得也。

問：「『繼之者善，成之者性』，何以分繼善成性為四截？」曰：「繼、成屬氣，善、性屬理。性已兼理氣，善則專指理。」又曰：「理受於太極，氣受於二氣五行。」（九四）

此條潘植錄，在癸丑朱子六十四歲時，與上條可互發。曰「性已兼理氣」，較伊川「性即理」之







萬物稟受，莫非至善者性。率性而行，各得其分者道。（六二）

又曰：

「天命之謂性」，是專言理。雖氣亦包在其中，然說理意較多。若云兼言氣，便說「率性之謂道」不去。如太極，雖不離乎陰陽，而亦不雜乎陰陽。（六二）

如此言之，語瑩無病，而發揮伊川「性即理也」之語亦更允愜。故讀朱子書，據文集有時轉不如據語類，此亦其一例。

語類又曰：

孟子性善，是「論性不論氣」。荀、揚異說，是論氣則昧了性。（五九）

明道既云便不得謂之性，伊川承之，乃有「性即理也」之語，朱子則祇明道，宗伊川，兼理氣而言之，而論性始臻於圓密也。

又曰：





恪守明道「便不得謂之性」一語，則性宜無異，異者只是氣質。朱子則謂「氣稟不同而所賦之理亦有異」，此雖仍遵明道，而實於明道、伊川之說皆有轉進，使其說通貫都不相礙，此朱子言性之有進於二程處也。然此已是朱子晚年之說。文集卷三十九答徐元聘有曰：

人物之性，本無不同，而氣稟則不能無異。來諭云胡子知言正如此說，然性只是理，恐難如此分裂。只是隨氣質所賦之不同，故或有所蔽而不能明耳，理則初無二也。性同氣異，只此四字包含無限道理，幸試思之。

其答胡廣仲有曰：「知言說性不一處，愈使人不能無疑。」此則皆其初說。朱子答范伯崇悉數知言議論病處六七條，與疑義同，獨不及說性不一處。答劉子澄書，亦言知言數大節目差誤，亦不及說性不一。此皆其對初年說有追正甚明。文集卷五十八答徐子融有曰：

天之生物，其理固無差別，但人物所稟形氣不同，故其心有明暗之殊，而性有全不全之異。

又答嚴時亨另一書曰：

五行太極，便與生之謂性相似。以為同，則同中有異。以為異，則未嘗不同。

性與理則太極，五行與生皆氣質也。統體一太極，物物一太極，故五行各一其性，而人性與犬性、牛性有不同，此皆墮入氣質而理亦有異也。文續集卷十答李孝述繼善問目有曰：

橫渠先生亦說：「人有近物之性，物有近人之性者，如貓相乳之類。」溫公集中亦說有一貓如此而加異焉，此其賦性之近人而或過之，但為形所拘耳，亦可悲也。

此處指出物性相異，主要皆據氣而言。與所謂性自性氣自氣之說顯不同。文集卷五十九答余方叔有云：

天之生物，有有血氣知覺者，人獸是也。有無血氣知覺而但有生氣者，草木是也。有生氣已絕，而但有形質臭味者，枯槁是也。是雖其分之殊，而其理則未嘗不同。但以其分之殊，則其理之在是者不能不異。故人為最靈而備有五常之性，禽獸則昏而不能備。草木枯槁，則又并與其知覺者而亡焉。但其所以為是物之理，則未嘗不具耳。若如所謂纔無生氣便無此理，則是天下乃有無性之物，而理之在天下，乃有空闕不滿之處也，而可乎？

此書言物皆有性，天下無無性之物，則並不限於生之謂性。而物之形體千差萬別，所賦之性，所得之理，自亦不得而同。此即答黃商伯書所謂「論萬物之一原則理同而氣異，論萬物之異體則氣猶相近而理絕不同」也。伊川「性即理也」之說，主要在論其同，故曰「動物有知，植物無知，其性自異，但賦形於天地，其理則一」。今朱子之說，則重在論其異，此乃朱子於伊川「性即理」一語之轉進處。上引答徐子融書，即在此答余方叔書之後。答徐書云：「伊川先生言『性即理』，此一句自古無人敢如此道。」又曰：「向使元無本然之性，則此氣質之性又從何處得來。」此遵守伊川之說則然。自朱子已意自有與伊川分別處，此兩書皆已在朱子晚年。答徐又一書云：「今年一病幾不可支，老境如此無足怪」，可證。

然論氣質之性雖曰有異而不一，仍不當忽其一理同原處。語類又曰：

韓退之之說性，只將仁義禮智來說，便是識見高處。但所論卻少了一「氣」字。惟周子太極圖卻有氣質底意思。程子之論，又自太極圖中見出來也。（一三七）

韓退之之只將仁義禮智說性，是能在人性與物性之中求異，又能於人與人性之異中求同，故朱子贊其識見之高。然少說了一氣字，則亦是論性不備也。又曰：















物，只是理，故無不善。(五)

性是天生成許多道理。(五)

性是許多理散在處為性。(五)

此皆解釋「性即理」一語。

問橫渠「合虛與氣有性之名」。曰：「惟五峯發明得兩句好：『非性無物，非氣無形。』」

(六〇)

又云：

虛只是說理。(六〇)

「非性無物」，實是非理無物也。性只是生之理，非有此理，則不得生此物。此物之生，則必具生此物之理，此理是即性也。

僧問佛：「如何是性？」曰：「耳能聞，目能見。」他便把這箇作性。不知這箇禽獸皆









文集卷五十二答李叔文有云：

向來所說性善，只是且要人識得本來固有，原無少欠，做到聖人，方是恰好。纔不到此，即是自棄。故孟子引成、頤、淵、公明儀之言，要得人人立得此志，勇猛向前，如服瞑眩之藥以除深痼之病，直是不可悠悠耳。

此處發揮孟子性善論，亦即上引集注之意。着語無多，而平實透切。若照伊川「性即理」一義發揮，則有此物必有此性，有此性必有此理，推而至於草木枯槁，實距孟子性善原義已遠。

〔文集卷五十八答陳器之問玉山講義書有云：〕

性是太極渾然之體，本不可以名字言。但其中含具萬理，而綱理之大者有四，故命之曰仁義禮智。孔門未嘗備言，至孟子而始備言之。蓋至孟子時，異端遽起，往往以性為不善，孟子思有以明之，但曰渾然全體，則恐其如無星之秤、無寸之尺，終不足以曉天下。於是別而言之，界為四破，而四端之說於是而立。蓋四端之未發也，雖寂然不動，而其中自有條理，自有間架，不是籠侗都無一物。所以外邊纔感，中間便應。如赤子入井之事感，則仁





之生也，夏則春之長也，秋則春之成也，冬則春之藏也。自四而兩，自兩而一，則統之有宗，會之有元矣。故曰「五行一陰陽，陰陽一太極」，是天地之理固然也。仁包四端，而智居四端之末者，蓋冬者藏也，所以始萬物而終萬物者也。智有藏之義焉，有終始之義焉，則惻隱、羞惡、恭敬三者，皆有可為之事，而智則無事可為，但分別其為是為非爾，是以謂之藏也。又惻隱、羞惡、恭敬皆是一面底道理，而是非則有兩面，既別其所是，又別其所非，是終始萬物之象。故仁為四端之首，而智則能成始能成終。猶元氣雖四德之長，然元不生於元而生於貞。蓋由天地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。仁智交際之間，乃萬化之機軸。此理循環不窮，脗合無間，程子所謂「動靜無端，陰陽無始」者此也。

本書可分上下兩截。自「孟子之言性善蓋亦邇其情而逆知之耳」以上為前一截，專就孟子言四端發揮性善之義。自「仁義禮智既知得界限分曉」以下為後一截，乃根據周易與濂溪太極圖說發揮人之心性與天地大化之體之合一。伊川「性即理」之說，如是闡釋，始為涵括明盡。此書當與論理氣、論太極、論仁諸章合讀，乃見朱子思想體系之圓密，及其條理之明析也。

文集卷六十一答林德久有云：

昨在玉山學中與諸生說話，當時無人劇論，說得不痛快。歸來偶與一朋友說，因其未喻，反復曉譬，卻說得詳盡。因并兩次所言，錄以報之，試取一觀，或有助於思索。

此朋友即指陳器之。事在慶元元年乙卯，朱子年六十六，亦晚年之說，故能如是涵括暢盡也。又

~~~~~  
答林德久有云：

熹常愛韓子說「所以為性者五」，「而今之言性者，皆雜佛老而言之」。如吾儒之言，則性之本體便只是仁義禮智之實。如老佛之言，則先有箇虛空底性後，方旋生此四者出來。不然，亦說性是一箇虛空底物，裏面包得四者。今人又纔見說四者為性之體，便疑實有此四塊之物磊塊其間，皆是錯看了也。須知性之為體，不離此四者，而四者又非有形象方所可撮可摩也。但於渾然一理之中，識得箇意思情狀，似有界限，而實亦非有牆壁遮欄分別處也。然此處極難言，故孟子亦只於發處言之。不是本體中元來有此，如何用處發得此物出來？但本體無著摸處，故只可於用處看，便省力耳。



性」，便是分明指那性。「大哉乾元，萬物資始」，便是說天道。「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，便是性與天道。只是不迎頭便恁地說。（二八）

此處分別孔、孟言性不同，又分別孔孟與中庸、易傳言性之遞進遞變，語扼要而中肯。朱子雖不言中庸、易傳晚出，然據其所辨，亦可知論孟易庸之先後矣。又若專就人之一般言，則孟子之言已足。若兼說其中有懸絕者，則必如孔子所言始允。若推而言之至於天道，則必如易傳、中庸所言。張、程言「性即理」，實自易、庸說下，故爲孟子所未及。朱子之推尊濂溪太極圖說，則正爲其能兼包孔孟與易、庸爲一，即合天人而一體言之也。

問：「集注『上智下愚』章，先生與程子說，未理會得合處。」曰：「便是莫要只管求其合，且看聖人所說之意。聖人所言各有地頭。孔子說『相近』，至『不移』便定是不移了。人之氣質，實是有如此者，如何必說道變得，所以謂之『下愚』。而其所以至此下愚者是怎生？這便是氣質之性。孔子說得都渾成。伊川那一段卻只說到七分，不說到底。孟子卻只說得性善。其所言地頭各自不同。正如今喫茶相似，有喫得盡底，有喫得多底少底。必要去牽合，便成穿鑿去。」（四七）



此條周謨記，己亥以後所聞，朱子年五十，其時尚主從伊川。年過六十，始決依孔子。如此之例尚多。要見朱子不輕違二程，然六十以後，明背二程者亦頗不少，此乃朱子學與年進。而凡有背於二程者，則必婉言之，故後人亦多不深察也。

問：「或言人自不移耳，此說如何？」曰：「此亦未是。有一般下愚底人，直有不可移者。」問：「『雖愚必明』，又是如何？」曰：「那箇是做甚次第工夫。『人一能之，己百之。人十能之，己千之。』」（四七）

此條金去偽記，乙未所聞，朱子年四十六。「人自不移」，即伊川之說也。朱子當時已不主依伊川違論語。或人又據中庸「雖愚必明」爲問，朱子卻以「那箇是做甚次第工夫」答之。此是工夫雖難，但有此理，難望必有此事。孟子道性善，亦謂聖人可學而至，然朱子卻力言聖人難爲。是二十年來，朱子於論語此章亦屢變其說。最後朱子既自爲之說，而仍存伊川說未遽擯棄，以備後人之抉擇，故曰「氣化有不可曉之事，終未理會得透，不能無疑」，此見朱子立言之慎。

語類又曰：

孟子說「才」，皆是指其資質可以為善處。伊川所謂「才稟於氣，氣清則才清，氣濁則才濁」，此與孟子說才小異，而語意尤密，不可不考。退之論才之品有三，性之品有五，其說勝荀揚諸公多矣。說性之品，便以仁義禮智言之，此尤當理。說才之品，若如此推究，則有千百種之多，姑言其大概如此，正是氣質之說，但少一箇氣字耳。伊川謂「論氣不論性不明，論性不論氣不備」，正謂如此。如性習遠近之類，不以氣質言之不可。正是二程先生發出此理。濂溪論太極，便有此意。漢魏以來，忽生文中子，已不多得。至唐有退之，所至尤高。大抵義理之在天地間，初無泯滅。今世無人曉此道理，他時必有曉得底人。（五九）

又曰：

告子只是認氣為性，見得性有不善，須拗他方善。（五九）  
告子「無善無不善」之說最無狀。他就此無善無惡之名渾然無所分別。雖為惡為罪總不妨。（五九）



胡五峯言性無善無惡，朱子亦力非之，見知言疑義，別詳朱子論五峯篇。

明儒王浚川，承羅整菴理氣之辨而辨性氣，其言曰：

朱子答蔡季通云：「人之有生，性與氣合而已。即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。」即此數言，猶是二之也。夫人具形氣而後性出焉，今曰「性與氣合」，是性別是一物，不從氣出，有生之後，來相附合耳。此理然乎？人有生氣則性存，無生氣則性滅，不可離而論。如無耳目心，則視聽與思尚能存乎？

今按，性是生之理，不可謂生即是性。人生必有死，然生之理則人類之所共，不隨每一人之死而俱滅。又且氣有變而理亦變，然可謂天地間只有此常變之氣，而不復有不變之理乎？故理與氣可以合言，亦可離言。性與氣亦然。在天曰理，在人曰性，此亦可以合言，可以離言。浚川知其一，不知其二，較之整菴所辨，所失益遠。

浚川又曰：

朱子謂本然之性超乎形氣之外，其實自佛氏本性靈覺而來。大抵性與氣離而二之，必不可

得。

今按，謂心是靈覺，是生氣，則可。謂性是靈覺，是生氣，則不可。整菴分辨心性與儒釋極爲精確。其言曰：

佛氏明以知覺為性，始終不知性之為理。

又曰：

天性之真，乃其本體。明覺自然，乃其妙用。天性正於受生之初，明覺發於既生之後。有體必有用，而不可以用為體。

又曰：

知能乃人心之妙用，愛敬乃人心之天理。

能思者心，所思而得者性之理。

又曰：



此說承曹月川而來。朱子言理，必頓放在氣上。而言氣，則又言生言神言心言覺，烏有死局之疑。若依浚川說而推致於極，則必有如梨洲之說，謂天地之間只有氣，更無理，又曰「盈天地只一心」。此乃循陸王「心即理」之說而擴伸及於宇宙界，無奈其終使人有不安之感也。

然浚川並不主陸王，其立論乃一本之橫渠，有橫渠理氣辨，其略曰：

張子曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。」「氣之為物，散入無形，適得吾體。聚而有象，不失吾常。聚亦吾體，散亦吾體，知死之亡者，可與言性矣。」橫渠此論，闡造化之祕，明人性之源，而朱子乃論而非之，曰：「性者，理而已矣，不可以聚散言。氣雖有存亡，而性之在氣外者，不以氣之聚散為存亡。」此即佛氏所謂四大之外別有真性，豈非謬悠之論乎？朱子又曰：「氣之已散者，既散而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮。」此言窺測造化不盡。氣游於虛，理生於氣，氣雖有散，仍在兩間，不能滅。理根於氣，不能獨存。今為之改曰：「氣之已散者，既歸於太虛之體矣，其氤氲相感而日生者，則固浩然而無窮。」

又曰：













性，然有命分。既不可謂我性之所有而必求得之，又不可謂我分可以得而必極其欲。如貧賤不能如願，此固分也。富貴之極，可以無所不為，然亦有限制裁節，又當安之於理。如紂之酒池肉林，卻是富貴之極，而不知限節之意。若以其分言之，固無不可為，但道理卻恁地不得。今人只說得一邊，不知合而言之，未嘗不同也。『命也，有性焉』，此『命』字專指氣而言，此『性』字卻指理而言。如舜遇瞽瞍，固是所遇氣數，然舜惟盡事親之道，期於底豫，此所謂盡性。大凡清濁厚薄之稟皆命也，所造之有淺有深，所遇之有應有不應，皆由厚薄清濁之分不同。且如『聖人之於天道』，如堯舜則性之，湯武則身之，禹則『入聖域而不優』，此是合下所稟有清濁，而所造有深淺不同。『仁之於父子』，如舜之遇瞽瞍，『義之於君臣』，如文王在羑里，孔子不得位。『禮之於賓主』，如子教以孟子為簡。『智之於賢者』，如晏嬰智矣而不知孔子。此是合下來所稟有厚薄，而所遇有應不應。但其命雖如此，又有性焉，故當盡性。大抵孟子此語，是各就其所重言之，所以伸此而抑彼。張子所謂『養則付命於天，道則責成於己』是也。然又自要看得活，道理不是死底物，在人自着力也。」（六一）

聲色安逸之欲，亦人性中所有，然如貧賤不能如願：

不成無後也要恁地，所以說「有命焉」。（六一）

但有富貴之極，若可以無所不爲，如紂之酒池肉林，然此亦有限節，斷不可盡。故朱子分析言之曰：「此性字指氣質言，此命字合理與氣而言。」不可盡，則當有限制裁節也。又如仁義禮智，亦性中所有，然如舜遇瞽瞍，文王遇紂，見囚於羑里。孔子遇魯哀公、衛靈公而不得其位。遇晏嬰，雖賢智，卻不知孔子之聖。此皆命也。然命上雖有限制，仍當自盡己性。故朱子又析言之，曰：「此命字專指氣而言，此性字卻指理而言」也。然則謂人當做到十分，不當聽天由命，亦指理言。要而言之，人當自盡於理而已。

孟子集注云：

愚聞之師曰：「此二條者，皆性之所有而命於天者也。然世之人以前五者為性，雖有不得而必欲求之。以後五者為命，一有不至，則不復致力。故孟子子各就其重處言之，以伸此而抑彼也。張子所謂『養則付命於天，道則責成於己』，其言約而盡矣。」







問：「孟子道性善，不曾說氣稟。」曰：「是孟子不曾思量到這裏。」問：「氣稟是偶然否？」曰：「是。偶然相值着，非是有安排等待。」（五五）

是偶然，非有安排等待，故曰天地不是特地要生箇聖賢。

問「天縱之將聖」。曰：「天放縱聖人做得恁地，不去限量它。」問：「如此，愚不肖是天限量之乎？」曰：「看氣象，亦似天限量它一般。如這道理，聖人知得盡得，愚不肖要增進一分不得，硬拘定在這裏。」（三六）

氣數湊來，或爲聖賢之稟受，或爲愚不肖之稟受，此亦是偶然，非天地特有意如此。但到得氣稟成了，則像天地特意放縱他做聖賢，限制他做愚不肖。一成不再改，是即命也。故追溯命之來原，則像是偶然底。觀察命之演進，則又像是前定底。此皆就氣一邊言。若略去此一面，則人物生生不息，此乃天心，謂之理。人生必具仁義禮智之性，此亦天命，亦理也。理則非偶然底。但理必附着於氣，氣稟必不能齊，此仍是命，但已兼氣言，則有聖賢愚不肖之異。天地既非有意要生一箇聖賢，可知其亦非有意要生愚不肖，但畢竟有了愚不肖，而愚不肖又常多於聖賢，此決非

天地有意。故朱子必分理氣兩言之，又說理弱而氣強。其言命，則亦必分理氣而兩言之也。

既非天地要如此，則其間自當盡人事。橫渠有「形而後有氣質之性，善反之天地之性存焉」

之說。又曰「德不勝氣，性命於氣。德勝於氣，性命於德」。語類說之云：

德性若不勝那氣稟，則性命只由那氣。德性能勝其氣，則性命都是那德。兩者相為勝負。

蓋其稟受之初便如此矣。然亦非是元地頭不渾全，只是氣稟之偏隔著。故窮理盡性則「善反」之功也，「性、天德、命、天理」，則無不是元來至善之物矣。若使不用修為之功，

則雖聖人之才，未必成性。然有聖人之才，則自無不修為之理。（九八）

張子只是說性與氣皆從上面流下來，自家之德若不能有以勝其氣，則祇是承當得他那所賦之氣。若是德有以勝其氣，則我之所以受其賦予者皆是德。故窮理盡性，則我之所受皆天之德。其所以賦予我者皆天之理。氣之不可變者，惟死生脩夭而已。蓋死生脩夭，富貴貧賤，這卻還他氣。至「義之於君臣」，「仁之於父子」，所謂「命也，有性焉，君子不謂命也」。這箇卻須由我，不由他了。（九八）

問：「『窮理盡性，則性天德，命天理』，這處性、命如何分別？」曰：「性是以其定者





氣質而得性。橫渠意，天之所命於人者，莫非此至善之德。而朱子意，則天之所命於人者，又有非盡至善之氣焉。在天地並非存心有意特將此非盡善者與人，而人之稟賦，自有此非盡善者。故曰「天非有殊，人自異稟」。必將天之所賦於人者分兩言之，一曰理，即至善之性，天地之性是也。一曰氣，則不能盡善。至善之性落在氣質中，故亦不能盡善也。至於橫渠「善反之」之理論，朱子固非有所反對。然苟推此言之，則不僅德性可變，即壽夭之偏於形質者亦應可變。朱子曰但大概如此。此則謂理論亦有其限度，不能專就理論全翻事實也。

朱子言命，又兼「稟受之命」與「遭遇之命」而兩言之。若專就一端言，則仍不足以說明人事之繁變。

問：「得清明之氣為聖賢，昏濁之氣為愚不肖。氣之厚者為富貴，薄者為貧賤。此固然也。然聖人得天地清明中和之氣，宜無所虧欠，而夫子反貧賤，何也？豈時運使然耶？抑其所稟亦有不足耶？」曰：「便是稟得來有不足。他那清明，也只管得做聖賢，卻管不得那富貴。稟得那高底則貴。稟得厚底則富。稟得長底則壽。貧賤夭者反是。夫子雖得清明者以為聖人，然稟得那低底薄底，所以貧賤。顏子又不如孔子，又稟得那短底，所以又

天。」（四）

因言上古天地之氣，其極清者生為聖人，君臨天下，安享富貴，又皆享上壽。及至後世，多反其常。袁周生一孔子，終身不過，壽止七十有餘。其稟得清明者多夭折，暴橫者多得志。舊看史傳，見盜賊之為君長者，欲其速死，只是不死，為其全得壽考之氣也。（四）

問：「『富貴有命』，如後世鄙夫小人，當堯舜三代之世，如何得富貴？」曰：「當堯舜三代之世不得富貴，在後世則得富貴，便是命。」曰：「如此則氣稟不一定。」曰：「以此氣，遇此時，是他命好。不過此時，便是背。所謂資適逢世是也。如長平死者四十萬，但遇白起便如此。只他相撞著，便是命。」（四）

故言命必及氣稟，而氣稟有在人在我之別。氣稟之在人者，於我則為遭遇。擴大言之則為時運。遭遇之與時運，亦皆命也。故曰：

命字有兩說，一以所稟言之，一以所值言之。（六一）

此二者，有時可分言，有時可合言。故曰：



「惠迪吉，從逆凶」，自天觀之也。若惠迪而不吉，則自天觀之，卻是失其正命。如孔孟之聖賢而不見用於世，而聖賢亦莫不順受其正，這是於聖賢分上已得其正命。若就天觀之，彼以順感，而此以逆應，則是天自失其正命。（六〇）

是則聖人可以無所往而不得其正命，而天地轉有失其正命之時。又曰：

有不以罪而枉罷者亦是命。有罪而被罷者非正命，無罪而被罷者是正命也。（六〇）

聖人不見用於世，正如無罪被罷。在被罷者順受之，亦爲正命，而罷之者則非正。天地亦有非正之命，此正理弱氣強之證。然在人則可把它轉過來，成就一箇理強氣弱。故曰：

有罪無罪，在我而已。古人所以「殺身以成仁」。且身已死矣，又成箇甚底？直是要看此處。孟子謂「舍生取義」，又云：「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。」學者須是於此處見得定。臨利害時，便將自家斬剗了，也須壁立萬仞始得。而今人有小利害，便生計較，說道恁地死非正命，如何得。（五八）



問：「『四十而不惑，五十而知天命』，不惑謂知事物當然之理，知天命謂知事物之所以然，便是『知天知性』之說否？」曰：「然。他那裏自看得箇血脈相牽連，要自子細看。龜山之說極好。龜山問學者曰：『人何故有惻隱之心？』學者曰：『出於自然。』龜山曰：『安得自然如此？若體究此理，知其所從來，則仁之道不遠矣。』便是此說。」

（六〇）

天雖賦人以惻隱之心，然人自有喪其心而不知求者。若一切歸之自然，則可並人而失之。故仁道雖亦命於天，仍自成於人。不得謂之是自然。橫渠言：「爲天地立心，爲生民立命」，朱子特地稱讚龜山上一番話，實爲立心立命大有事在，非可盡諉之自然也。

問：「孟子謂『知命者不立巖牆之下』，今人卻道我命若未死，縱立巖牆之下也不到壓死。」曰：「『莫非命』者，是活絡在這裏，看他如何來。若先說道我自命，雖立巖牆之下也不妨，即是先指定一箇命，便是紂說『我生不有命在天』。」因舉橫渠「行同報異」，與「氣遇」等語：「伊川卻道他說過處不是。」又曰：「這一段文勢直是緊。若精神鈍底，真箇趕他不上。如龍虎變化，真是捉搦他不住。」（六〇）









論語終云：「不知命，無以為君子也。」此深有意。死生自有定命，若合死於水火，須在水火裏死。合死於刀兵，須在刀兵裏死。看如何，逃不得。此說雖甚麤，然所謂知命者不過如此。若這裏信不及，才見利便趨，見害便避，如何得成君子。（五〇）

此條專就氣一邊言，見命之不可違。然義理之命亦不可違。人惟善盡在我之理，不問在外之氣數可也。若置其在我之義理，而爭其不在我之氣數，此乃不知命。故曰「不知命無以為君子」。又曰：

人之稟氣，富貴貧賤長短，皆有定數寓其中。稟得盛者，其中有許多物事，其來無窮，亦無盛而短者。若木生於山，取之，或貴而為棟梁，或賤而為廁料，皆其生時所稟氣數如此定了。

此亦專言氣數之命。如山中之木，或取以為棟梁，或取以為廁料，權不在木。然木有能為棟梁，或有僅堪為廁料之別，此在擇木者不當不審。若擇木者不能審，木亦無奈之何。天地不能有理而無氣，而義理之命終亦必寓於氣數之命而始見，是天地亦無奈之何也。故聖人不自言命，又更不



此乃朱子晚年對其所持命論之眞實踐履也。

問先生出處，因云：「氣類衰削，區區愚見，以為稍稍為善正直之人，多就摧折困頓，似皆佞諛得志之時。」曰：「亦不可一向如此說。只是無人。一人出來，須得許多人大家合力做。若是做不得，方可歸之天，方可喚做氣數。今若有兩三人要做，其他都不管他，直教那兩三人摧折了便休。」（一〇八）

有言世界無人管，久將脫去。凡事未到手，則姑晦之。俟到手，然後為。有詰之者曰：「若不幸未及為而死，吾志不白，則如之何？」曰：「此亦不奈何，吾輩蓋是折本做也。」先生曰：「如此則是一部孟子無一句可用。嘗愛孟子答淳于髡之言曰：『嫂溺，援之以手，天下溺，援之以道。子欲手援天下乎？』吾人所以救世者，以其有道也。既自放倒矣，天下豈一手可援哉！」（一〇八）

此兩條，當與上引諸條同看。人事盡，方可歸之天，喚做氣數，故聖人不自言命，更不問命，惟自盡於己而已。道之行不行，命也。然不以道之不行而不盡己，蓋己之所當事者亦命也。聖人知天，即知天之所以命我者而已。

語類又云：

先生多有不可為之歎。或曰：「前年侍坐，聞先生云：『天下無不可為之事，兵隨將轉，將逐符行。』今乃謂不可為？」曰：「便是這符不在自家手裏。」（一〇四）

此亦孔子歎「道之不行吾知之矣」也。

年譜慶元元年夏五月復辭職名，并乞致仕。

初，韓侂胄逐趙相，竄永州，中外震駭。呂祖儉以論救賁韶州。先生自以蒙累朝知遇之恩，且尚帶從臣職名，義不容默，乃草封事數萬言，極陳姦邪蔽主之禍，因以明丞相之寬。子弟諸生更進迭諫，以為必且賈禍。先生不聽。蔡元定入諫，請以著決之，遇遯之家人，先生默然，退取奏稿焚之。更號遯翁，遂以疾丐休致。

別集卷一答劉德修有云：

病中屢發狂疾，欲舒憤懣，一訴穹蒼。既復自疑，因以易筮之，得遯之家人，為「遯尾」，









氣有盛衰，盛時便做得未是，亦不大段覺得。真宗時，遼人直至澶州，旋又無事，亦是氣正盛。靖康時，直弄得到這般田地。前漢如此之盛，至光武再興，亦只得三四分。後來一切扶不起，亦氣衰故。（一二七）

此所謂氣，蓋綜合整箇大局而言也。又曰：

漢興之初，人未甚繁，氣象剋地較好。到武、宣極盛時，便有衰底意思。人家亦然。（一三五）

其論人才則曰：

此等人，如葉夢得、宇文虛中，多是有才會說底。若使有好人在上，收拾將去，豈不做好人。只緣時節不好，義理之心不足以勝其利欲之心，遂由徑捷出，無所不至。若逢治世，他擇利而行，知為君子之為美，亦必知所趨向。治世之才，亦那得箇箇是好人。但是好人多，自是相夾持在裏面，不敢為非耳。（一三〇）

此謂「時節」，即是氣運，亦是指整箇時局言。是亦謂人才由時代氣運而轉也。







得恁地持盈守成，到這處極了，所以昭王便一向衰，扶不起。漢至宣帝以後便一向衰，直至光武，又只得一二世，便一向扶不起，國統屢絕。」曰：「光武使如廉節所謂『秋之春』時節？」曰：「是。」（九四）

朱子以人類歷史擬之於自然氣運，其盛衰之數，故亦可推而知。又曰：

神宗極聰明，於天下事無不通曉，真不世出之主，只是頭頭做得不中節拍。如王介甫為相，亦是不世出之資，只緣學術不正當，遂誤天下。使神宗得一真儒而用之，那裏得來，此亦氣數使然。天地生此人，便有所偏了，可惜可惜。（一二七）

又曰：

神廟大有為之主，勵精治道，事事要理會過。是時卻有許多人才。若專用明道為大臣，當大段有可觀。明道天資高，又加以學，誠意感格，聲色不動，而事至立斷。當時用人參差如此，亦是氣數舛逆。（七二）









聖。若他也恁地逐一推排，便不是伏羲天然意思。史記曰：「伏羲至淳厚，作易八卦。」那裏恁地巧推排。（六五）

說數而必幾於盡，則近推排，又說得密，則終不免與自然有遠離。故又曰：

「聖人說數說得疏，到康節說得密了，竊恐聖人必不為也。」因言：「或指一樹問康節，曰：『此樹有數可推否？』康節曰：『亦可推也，但須待其動爾。』頃之一葉落，便從此推去，此樹甚年生，甚年當死。凡起數，靜則推不得，須動方推得起。」（六七 六五）

朱子謂康節之數說得密，聖人必不為，然朱子於當時傳說康節數學一切能推，如一樹之死生亦能推，則未嘗致疑，故語類曾兩引及之。故朱子言命，有時亦主前定之說，蓋亦似采之康節也。又曰：

「易之為書，大抵於盛滿時致戒。蓋陽氣正長，必有消退之漸，自是理勢如此。」又云：「當極盛之時，便須慮其亢。如當堯之時，須交付與舜。若不尋得箇舜，便交付與他，則堯之後天下事未可知。」又云：「康節所以見得透，看他說多以盛滿為戒。如云：『飲酒

愛微醺，不成使酩酊。』」又云：「康節多於消長之交看。」又云：「許多道理，本無不可知之數，惟是康節體得熟，只管體來體去，到得熟後，看是甚麼事理，無不洞見。」

(三四)

朱子意，似謂盛衰消長之理，只大體上信得及，已自够了，不必過細去推。但謂康節能推得熟，甚麼事理無不洞見，則朱子亦未嘗不信康節數學之能預知前見。惟謂康節於推數以上更有學問，不當專以此看康節。相傳章惇會康節，縱橫議論，不知敬康節也。因語及洛陽牡丹之盛，康節言洛人以見根撥而知花之高下者爲上，見枝葉而知者次之，見蓓蕾而知者下也。惇默然。欲從康節傳數學。謂須十年不仕乃可，蓋不之許也。然則能前見，亦有遠近高下。如康節則不僅有得於數，並亦有得於道也。又傳李挺之一日叩康節門勞苦之，曰：「好學篤志何如？」曰：「簡策之外未有適也。」挺之曰：「其如物理之學何？」他日又曰：「不有性命之學乎？」康節遂從受業。此亦謂康節在推數以上更有學問。

問「冬至子之半」。曰：「康節此詩最好，某於本義亦載此詩。『冬至子之半』，即十一月之半也。人言夜半子時冬至，蓋夜半以前一半已屬子時，今推五行者多不知之，然數每













朱子又采康節皇極經世「元會運世」之說，以此講宇宙造化及人文歷史之演變，一以貫之，博大宏通，足爲宋代理學家言別開生面，而補周張二程所未逮。惟此方面亦未爲後代理學家所承受，此亦一可惋惜事也。

問「三統」。曰：「諸儒之說爲無據。某看只是當天地肇判之初，天始開，當子位，故以子爲天正。其次地始開，當丑位，故以丑爲地正。惟人最後方生，當寅位，故以寅爲人正。即邵康節十二會之說。當寅位，則有所謂開物。當戌位，則有所謂閉物。閉物便是天地之間都無了。看他說，便須天地翻轉數十萬年。」（二四）

問天統地統人統之別。曰：「子是一陽初動時，故謂之天統。丑是二陽，故謂之地統。寅是三陽，故謂之人統。」因舉康節元會運世之說，十二萬九千六百年爲一元。一元有十二會，一萬八百年爲一會。一會有三十運，三百六十年爲一運。一運有十二世。以小推大，以大推小，箇箇一般，謂歲月日時皆相配合也。如第一會第二會時，尚未生人物，想得地也未硬在。第三會謂之開物，人物方生，此時屬寅。到得戌時，謂之閉物，乃人消物盡之時也。大率是半明半晦，有五六萬年好，有五六萬年不好，如晝夜相似。到得一元盡時，

天地又是一番開闢。」問：「先生詩云：『前推更無始，後際那有終。』如何？」曰：「惟其終而復始，所以無窮也。」（二四）

方渾淪未判，陰陽之氣混合幽暗。及其既分，中間放得寬闊光明，而兩儀始立。康節以十二萬九千六百年為一元，則是十二萬九千六百年之前，又是一箇大開闢。更以上亦復如此。直是「動靜無端，陰陽無始」。小者大之影，只晝夜便可見。五峯所謂「一氣大息，震蕩無垠，海宇變動，山勃川湮。人物消盡，舊迹大滅。是謂洪荒之世。」常見高山有螺蚌殼，或生石中。此石即舊日之土，螺蚌即水中之物。下者卻變而為高，柔者變而為剛。此事思之至深，有可驗者。（九四）

前兩條因言三統，而推廓及於康節之言十二運會。後一條因論濂溪太極圖而引及康節。此亦一言理，一言數，其說可以相通。而朱子又自以格物所得相證也。惟朱子言化石，亦僅言其理。若必推其數，則說之太密，有時不可盡信。小者大之影，宇宙自然界如此，知人文歷史界亦然。朱子於歷來相傳三統舊說盡所不取，而特有采於康節元會運世之說，可想見其識趣之宏遠。惟十二萬九千六百年為一元，一萬八百年為一會云云，康節自從歲月日時之配合中推算得來，此朱子謂之

法密，則不可詳究也。

問：「自開闢以來，至今未萬年，不知已前如何？」曰：「已前亦須如此一番明白來。」又問：「天地會壞否？」曰：「不會壞。只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。」（一）

問者謂自開闢以來至今未萬年，其說疎矣。而朱子並不引康節十二萬九千六百年爲一元之說駁之，此見朱子縱言數，實不拘泥於數字之密。其言天地不壞而有混沌，此則言理不言數。惟此理，卻自康節言數處得來。又曰：

邵堯夫經世吟云：「羲軒堯舜，湯武桓文，皇帝霸，父子君臣。四者之道，理限于秦。降及兩漢，又歷三分。東西倣擾，南北紛紜。五胡十姓，天紀幾焚。非唐不濟，非宋不存。千世萬世，中原有人。」蓋一治必又一亂，一亂必又一治。夷狄只是夷狄，須是還他中原。（一）

此亦說其理，不究其數也。不求確指其經歷幾何年數，要之天地自然有此演化，人文升降有此反





壞集序自說出幾句，最說得好。」（100）

又曰：

「性者道之形體，心者性之邪廓」，康節這數句極好。（100）

此等語，秦漢以下人道不到。（60）

二程謂康節「空中樓閣」，朱子則贊其說得道理較諸先生爲最着實，朱子論學意態，不盡受二程牢籠，此亦可見。

問「康節詩嘗有莊老之說，如何？」曰：「便是他有些子這箇。」曰：「如此，莫於道體有異否？」曰：「他嘗說『老子得易之體，孟子得易之用』，體用自分作兩截。」曰：「他又說經綸，如何？」曰：「看他只是以術去處得這事恰好無過。二程謂其粹而不雜，以今觀之，亦不可謂不雜。」（100）

此條評康節，又復與二程不同。二程稱其精，而朱子謂之雜，指其確有些莊老之說也。治朱子學

者，當觀其宏通處，又須觀其細密處。當觀其嚴正處，又當觀其豁達處。此所以難也。語類又曰：

「邵康節，看這人，須極會處置事。被他神閑氣定，不動聲氣，須處置得精明。他氣質本來清明，又養得來純厚，又不曾枉用了心。他用那心時，都在緊要上用。被他靜極了，看得天下之事理精明。」又曰：「只是他做得出來須差異，須有些機權術數也。」（一〇〇）

朱子與東萊編近思錄，只錄周張二程四家，不及康節。殆因其學不能無雜，亦正因其做出來時須有些權謀術數。而朱子之極推深賞於康節者，後人頗多忽之，乃專尊四家爲北宋理學正宗。然朱子爲六先生畫像贊，四家外又列入康節、涑水兩人。其贊康節有曰：「閑中今古，醉裏乾坤。」若濂溪、橫渠極言陰陽造化，所討論者在乾坤，而未及人文歷史今古之學，此不得不謂是北宋理學一大缺憾。朱子特增涑水、康節兩人者，以其皆治史學，可以彌此缺憾。其贊康節，又特着「閑中今古」四字，更可見其大心深衷之所在。至曰「閑中」、「醉裏」，則微見有貶意。故朱子之自治史學，則偏重溫公，於康節特取其「元會運世」之說，以爲治史者擴大心眼而已；而又取其理，不拘其數。此皆見朱子於各家學術吸收融會之深博，與其斟酌別擇之精善。今若專據朱子







陸王主心即理，不多及性字，既將一切全歸於心，則性字無可說也。朱子分說理氣，性屬理，心屬氣，故心之於性有辨，可分言，亦可合言。若心性分言，則亦可謂心即理。若心性合言，則只可說性即理，不復說心即理。

語類又曰：

心以性為體，心將性做箇子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。（五）

此謂心具是理，非謂心即是理。謂性存於心，亦不謂心即是性。又曰：

心有善惡，性無不善。若論氣質之性，亦有不善。（五）

性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。（五）

性是理，心是包含該載、敷施發用底。（五）

心性理，拈着一箇，則都貫穿，惟觀其所指處輕重如何。如「養心莫善於寡欲，雖有不存焉者寡矣」。「存」雖指理言，然心自在其中。「操則存」，雖指心言，然理自在其中。

（五）

此見心與理既是相通，亦可互稱。故曰：

心與理一，不是理在前面為一物，理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發。（五）

道理都具在心裏，說一箇心，便教人識得箇道理存着處。（五）

人心皆自有許多道理，不待逐旋安排入來。聖人立許多節目，只要人剔刮將自家心裏許多道理出來而已。（二三）

此皆見心與理之相通合一也。故又曰：

所知覺者是理，理不離知覺，知覺不離理。（五）

理無心則無着處。（五）

所覺者心之理也。能覺者氣之靈也。（五）

大學或問曰：

此德之明，日益昏昧，而此心之靈，其所知不過情欲利害之私而已。





或問：「口耳目皆心官也，不知天所賦之氣質，不昏明清濁其口耳目，而獨昏明清濁其心，何也？然夷、惠、伊尹非拘於氣稟者，處物之義，乃不若夫子之時，豈獨是非之心不若聖人乎？」曰：「口耳目等亦有昏明清濁之異。如易牙、師曠之徒，其最清者也。心亦由是而已。夷、惠之徒，正是未免於氣質之拘者。所以孟子以為不同道而不願學也。」  
(五九)

此條「由」字，當從答朱飛卿書作「猶」。又文集卷五十四答項平父有曰：

聖賢教人，所以有許多門路節次而未嘗教人只守此心者，蓋為此心此理雖本完具，卻為氣質之稟不能無偏，若不講明體察，極精極密，往往隨其所偏墮於物欲之私而不自知。

又卷四十二答石子重有曰：

熹竊謂人之所以為學者，以吾之心未若聖人之心故也。心未能若聖人之心，是以燭理未明，無所準則，隨其所好，高者過，卑者不及，而不自知其為過且不及也。若吾之心即與天地聖人之心無異矣，則尚何學之為哉？

心屬氣，不能不爲氣稟所拘，故必如孔子之「七十而從心所欲不逾矩」，乃可謂之「心即理」。如夷、惠、伊尹之爲聖，與夫顏子之「其心三月不違仁」，此皆未能十分到達「心即理」之境，必有門路節次講明體察工夫，而後可以企及，此則朱子論心學之要端也。

文集卷三十答張欽夫有曰：

儒者之學，大要以窮理爲先。蓋凡一物有一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短，各有準則。若不於此先致其知，但見其所以爲心者如此，識其所以爲心者如此，泛然而無所準則，則其所存所發，亦何自而中於理乎？且如釋氏「擎拳豎拂、運水搬柴」之說，豈不見此心，豈不識此心，而卒不可與入堯舜之道者，正爲不見天理，而專認此心以爲主宰，故不免流於自私耳。前輩有言：「聖人本天，釋氏本心」，蓋謂此也。

本天即是本之理，本之性，故雖謂理必具於心，心可以知理，而心不即是理也。

答張欽夫書又曰：

來示又謂「心無時不虛」，熹以爲心之本體固無時不虛，然而人欲己私汨沒久矣，安得一







實，卻說是悟，此是不知學。」（一一一）

窮理即憑此心去窮，見理即此心窮理後所見。因此格物窮理，不可說是向外逐物。若把心與物分隔了使不相接，則在物將不見有理，在心亦無理可得。只說心即理，便是說空說妙。一切空妙，則只有悟，不須學，朱子謂「萬無是事」。

文續集卷六答江隱君有云：

某之所聞，以為天下之物，無一物不具天理。所謂「寂然不動、感而遂通」者，舉目無不在焉。是以聖門之學，下學之序，始於格物以致其知，不離乎日用事物之間，別其是非，究其可否，由是精義入神以致其用。其間曲折纖悉容有次序，而一理貫通，無分段，無時節，無方所。以為精也，而不離乎粗。以為末也，而不離乎本。必也優游潛玩，饜飫而自得之，然後為至。固不可自畫而緩，亦不可以欲速而急。譬如草木，自萌芽生長以至於枝葉生實，不至其日至之時，而樞焉以助之長，豈不無益而反害之哉。

此書言理具於心，同時亦是理具於物。必待格物致知，使在物之理同時即是在心之理，而後內外



舜禹授受之際，所謂人心私欲者，非若眾人所謂私欲也。但微有一毫把捉底意思，則雖云本是道心之發，然終未離人心之境也。所謂「動以人則有妄」，顏子之「有不善」，正在此間者是也。既有妄，則非私欲而何。須是都無此意思，自然從容中道，纔方純是道心。「必有事焉」，卻是見得此理而存養下功處，與所謂純是道心者，蓋有間矣。然既察見本源，則自此可加精一之功而進夫純爾，中間儘有次第也。「惟精惟一」，亦未離夫人心。特須如此，乃可以克盡私欲，全復天理。儻不如此，則終無可至之理耳。

此書辨人心乃私欲，道心乃天理，惟道心始是心與理一。欲盡去人心而全復得道心，其間乃儘有工夫次第。別有論人心道心篇，可參讀。

又書中謂「見得此理而存養下功處，與所謂純是道心者有間」。蓋謂方其見時，此心仍是未與理一。故與晦叔前一書，乃有「即人心而識道心」之語，見前引書附注。其實孟子云：「理義之悅吾心，猶芻豢之悅吾口」，亦是心與理分言之，非謂即心即理也。

語類又曰：

「理義悅心是愜當，玩理養心則兩進。」一是知而悅，一是養而悅。「當知用心緩急。」



心之全體，湛然虛明，萬理具足。（五）

問：「知覺是心之靈固如此，抑氣之為邪？」曰：「不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。」（五）

是則朱子言心體，有時亦並不專指其屬於氣一邊，故曰知覺不離理，猶之言氣不離理也。先有知覺之理，乃始有知覺之事。故曰理先氣在。理不能自見作用，故曰「理未知覺」，必理氣合而始有作用，始能知覺也。又曰：

一心具萬理，能存心而後可以窮理。（九）

文集卷六十一答曾光祖亦云：

求其放心，乃為學根本田地。既能如此，向上須更做窮理功夫，方見所存之心所具之理，不是兩事。

上言存心，理自在其中，言窮理，心自在其中。此又曰「存心而後可以窮理」，又曰「所存之心

所具之理不是兩事」，此亦各隨其所指。就人言，則理在心中。就天言，則心在理中。

又曰：

心包萬理，萬理具於一心。不能存得心，不能窮得理。不能窮得理，不能盡得心。（九）

問「心之神明，妙眾理而宰萬物」。曰：「理是定在這裏，心便是運用這理底。須是知得到。知得到了，真是如飢渴之於飲食。」（一七）

萬理雖具於吾心，還使教他知始得。（六〇）

又曰：

大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是我之知去知彼道理也。道理本自有，用知方發得出來。若無知，道理何從而見。「妙眾理」，猶言能運用眾理。「運用」字有病，故只下得「妙」字。（一七）

就稟賦言，則謂理得自天。就所稟賦言，則謂理皆我心自有。言運用眾理似有語病，故曰妙眾理。在物則言眾理，能知眾理而妙用之者則在一心。而心之所以能「妙眾理而宰萬物」者，則責







若言宇宙自然界，則可謂都是一箇理。言人間世，則可謂都只是箇心。就人生處宇宙中之最主要者而言，則曰心即理。語類又曰：

大凡理只在人心，此心一定，則萬理畢見。亦非能自見也。心是矣，則是是非非，自然別得。且如惻隱、羞惡、辭讓、是非，固是良心。苟不存養，則發不中節，顛倒錯亂，便是私心。（八七）

良心私心，即人心道心之辨也。不能謂只有良心更無私心，亦不能謂只有私心更無良心。自己反求與泛觀眾人皆如此，而有堅主異說者。

吾以心與理為一，彼以心與理為二。亦非固欲如此，乃是見處不同。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也。近世一種學問，雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，故其發亦不合理，卻與釋氏同病，不可不察。（一二六）

此條又見文集卷五十六答鄭子上。所謂「近世一種學問」，指象山陸學也。曰心即理，實則與言心空無理者同病，故朱子亦常以陸學與禪學並斥。故曰：

心具是理，而所以存是心者則在乎人。（二五）

此言功夫。存養功夫之極至是謂聖。故曰：

聖人只是從這心上流出。只此一心之理，盡貫眾理。（二七）

聖人之心，渾然一理。他心裏盡包這萬理，所以散出於萬物萬事，無不各當其理。（二七）

聖賢與眾人皆具此理，眾人自不覺察耳。（一三〇）

萬理皆具於吾心，須就自家身已做工夫，方始應得萬理萬事。（一三〇）

眾人是這箇心，聖人也只是這箇心。存得心在這裏，道理便在這裏。從古聖賢，只是要理會這箇物事。保養得這箇在，那事不從這裏做出。（二六）

此等語，皆極似陸學，而與陸學不同。一切全仗此心，似陸學。因於全仗此心而須於此心有種種工夫，此則與陸學所不同也。又曰：

人只是此一心，今日是，明日非，不是將不是底換了是底。今日不好，明日好，不是將好底換了不好底。只此一心，但看天理私欲之消長如何爾。以至千載之前，千載之後，與天





語類亦曰：

理徧在天地萬物之間，而心則管之。心既管之，則其用實不外乎此心矣。然則理之體在物，而其用在心也。（一八）

又曰：

此是以身為主，以物為客，故如此說。要之，理在物與在吾身只一般。（一八）

又曰：

理雖在物，用實在心。（一八）

朱子論學，主於本末精粗之一貫。又謂理之體在物而用在心，則與論體是精為本，用是粗為末之意似異。參看體用篇。

大學或問又曰：



或又云：「其初把握此心時未免難，不知用力久後自然熟否？」曰：「心是把捉人底，人如何去把握得它。只是以義理養之，久而自熟。」（二〇）

知言只是知理。告子既不務知言，亦不務養氣，但只硬把定中間箇心，要它不動。孟子則是能知言，又能養氣，自然心不動。蓋知言本也，養氣助也。三者恰如行軍，知言其先鋒，知虛實者。心恰如主帥，氣則卒徒也。孟子前有引導，後有推助，自然無恐懼紛擾而有以自勝，告子則前後無引助，只恁孤立硬做去，所以與孟子不動心異也。（五二）

心是主宰，更無主宰此心者，故心無可把握，只能養。知言養氣，皆所以養此心。此心得養則能自勝，能定，能不動，而確乎善盡其主宰之功能。至是而始可見心即理之境界。

朱子論理與性與仁，三者實占同一地位。仁者天地之生理。而朱子論心，又常與仁並提。語類有云：

程子說：「仁者天下之正理。」說得自好，只是太寬。須是說仁是本心之全德，便有箇天理在。（二五）















性不可言，所以言性善者，只看他惻隱辭遜四端之善，則可以見其性之善。如見水流之清，則知源頭必清矣。四端，情也。性則理也。發者情也，其本則性也。如見影知形之意。（五）

問：「先生謂性是未發，善是已發，何也？」曰：「纔成箇人影子，許多道理便都在那人上。其惻隱便是仁之善，羞惡便是義之善。到動極復靜處，依舊只是理。」（五）

從心言，心必有性，亦必有情。從理言，性即是理，情亦即是理。情理常連說，理便發在情上，從情即可見理也。

問性、情、心、仁。曰：「橫渠說得最好：『心統性情者也』。孟子言：『惻隱之心仁之端，羞惡之心義之端』，極說得性、情、心好。性無不善，心所發為情，或有不善。說不善非是心亦不得，卻是心之本體本無不善，其流而為不善者，情之遷於物而然也。」（五）

心情亦常連說，心之發必附有情，舍情亦無以見心。然性根乎內，情發乎外，故性無不善而情或有不善，然亦不得因情有不善而謂心有不善，性有不善也。又曰：







情不是反於性，乃性之發處。性如水，情如水之流。李翱「復性」則是，云「滅情以復性」則非。情如何可滅。此乃釋氏之說，陷於其中不自知，不知當時曾把與韓退之看否？

(五九)

文集卷七十五中庸集解序，亦謂李翱「滅情以復性」之說，乃雜乎佛老而言之。若只以發與未發分別性情，則可無此誤。

又文集卷五十三答胡季隨有云：

「性其情」，乃王輔嗣語，而伊洛用之，亦曰以性之理節其情，而不一之於流動之域耳。以意逆志而不以詞害意焉，似亦無甚害也。

二程「性其情」之語出於王輔嗣，不能謂其語無病，惟朱子緩言之，故曰「亦無甚害」。又卷六十四答何倅有云：

人之生，不能不感物而動，曰「感物而動，性之欲也」，言亦性所有也。而其要係乎心君宰與不宰耳。心宰則情得其正，率乎性之常，而不可以欲言矣。心不宰則情流而陷溺其





## 朱子論心與性情

心與性情之關係，已於論情篇見其旨，茲再多加摘錄以申其義。先言性。語類云：

「性即理也」，在心喚做性，在事喚做理。（五）

不可謂理只在事不在心，亦不可謂性只在心不在物。此等皆當隨文活看。此條分辨性理二字，可謂簡淨扼要。又曰：

性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。然至論太極自是太極，陰陽自是陰陽。惟性與心亦然。所謂一而二，二而一也。（五）

心以性為體，心將性做箇子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。（五）











「心統性情」，二程卻無一句似此切。（九八）

橫渠「心統性情」一句，乃不易之論。孟子說心許多，皆未有似此語端的。子細看便見。其他諸子等書，皆無依稀似此。（一〇〇）

此處朱子推尊橫渠「心統性情」一語，謂不僅二程無此切，即孟子亦無此端的。所以者何？若不把性情平等看，不把性情綜合看，則終無以說準此心也。又曰：

五峯說：「心妙性情之德。」妙是主宰運用之意。不是他曾去研窮深體，如何直見得恁地。（一〇一\*）

此又因橫渠而稱及五峯，五峯亦能承受橫渠此說而闡揚之也。又曰：

性者心之理，情者性之動。心者性情之主。（五）

此條更要在後一語。心能爲性情主，始能妙性情之德。性情之德屬於自然，惟心能主宰運用之，乃爲人生道業工夫所繫。若只曰「心即理」，像似重視此心，實則減輕了此心之分量與功能不少。

矣。故又曰：

性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。大抵心與性似一而二，二而一，此處最當禮認。（五）

謂之一者，如謂「心即理」，謂之二者，如謂當使此心主宰始得理，是也。又曰：

性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。故程子曰：「有指體而言者，『寂然不動』是也」，此言性也；「有指用而言者，『感而遂通』是也」，此言情也。（五）

朱子意，不僅重在分性情爲體用動靜，更重在主以心爲管攝。

文集卷五十五答潘謙之有云：

性只是理，情是流出運用處。心之知覺，即所以具此理而行此情者也。以智言之，所以知是非之理則智也，性也。所以知是非而是非之情也。具此理而覺其為是非者心也。此處分別，只在毫釐之間，精以察之，乃可見耳。









見得天下許多道理條件皆自此出，事事物物上皆有箇道理，元無虧欠。（九）

此心之仁，即天德之元，即太極之陽動。天與人，心與理，皆從此仁字上合一。天地間許多道理條件，亦皆從此仁字上生出。此一仁字，乃成爲朱子講學一大總腦。由此推出，乃見朱子講學之逐項分散處。

語類有一條論易繫「顯諸仁、藏諸用」有云：

「顯諸仁」易說，「藏諸用」極難說。這「用」字，如橫渠說「一故神」，神字、用字一樣。「顯諸仁」，如春生夏長發生彰露可見者。「藏諸用」，是所以生長者，藏在裏面而不可見。（七四）

此處且莫問易繫之本始義，當求朱子之闡釋義。謂仁有顯露在外者，亦有藏在裏面者。藏在裏面，他處多謂之體，此處獨謂之用，可參讀體用篇。又謂「神字、用字一樣」，可參讀鬼神篇。語類又曰：

譬之仁，發出來便是惻隱之心，便是「顯諸仁」。仁便是「藏諸用」，仁便藏在惻隱之心





諸用」是不可見底，便是「成之者性也」。(七四)

譬如一樹，一根生許多枝葉花實，此是「顯諸仁」處。及至結實，一核成一箇種子，此是「藏諸用」處。生生不已，所謂「日新」也。萬物無不具此理，所謂「富有」也。(七四)

方眾花開時，共此一樹，共一箇性命。及至結實成熟後，一實又自成一箇性命。如子在魚腹中時，與母共是一箇性命。及子既成，則一子自成一性命。(七四)

「顯諸仁」似怒，「藏諸用」似忠。「顯諸仁」似貫，「藏諸用」似一。如水流而為川，止而為淵，激而為波浪，雖所居不同，然皆是水也。水便是骨子。其流處激處皆顯者也。

(七四)

「顯諸仁」是用底迹，「藏諸用」是仁底心。(七四)

大要言之，朱子言仁，可分兩部分。一乃「藏諸用」之仁，即理氣編論仁篇所舉。一乃「顯諸仁」之仁，則本篇所欲詳也。

此下專就朱子論人心之仁者分端敘述。

## 一 仁包四德

孟子始兼舉仁、義、禮、智四者，漢儒加入信字稱爲五常。「仁包四德」之語，始自程伊川。語類有曰：

伊川曰：「四德之元，猶五常之仁。偏言則主一事，專言則包四者。」若不得他如此說出，如何明得。（九五）

問：「論語中言仁處皆是包四者？」曰：「有是包四者底，有是偏言底。如『克己復禮為仁』，『巧言令色鮮矣仁』，便是包四者。」（九五）

問：「仁何以能包四者？」曰：「人只是這一箇心，就裏面分為四者。且以惻隱論之，本只是這惻隱，遇當辭遜則為辭遜，不安處便為羞惡，分別處便為是非。若無一箇動底醒底在裏面，便也不知羞惡，不知辭遜，不知是非。譬如天地只是一箇春氣。發生之初為春氣，發生得過便為夏，收歛便為秋，消縮便為冬。明年又從春起。渾然只是一箇發生之氣。」（九五）





仁、義、禮、智是未發底道理，惻隱、羞惡、辭讓、是非是已發底端倪。如桃仁、杏仁是仁，到得萌芽，卻是惻隱。分別得界限了，更須日用常自體認看仁義禮智意思是如何。

(五三)

孟子發明四端，乃孔子所未發。人只道孟子有闢楊墨之功，殊不知他就人心上發明大功如此。看來此說那時若行，楊墨亦不攻而自退。闢楊墨是捍邊境之功，發明四端是安社稷之功。若常體認得來，所謂活潑潑地，真箇是活潑潑地。(五三)

朱子從孟子之言四端、四德，推之於天之元亨利貞、春夏秋冬之四運，以見天地萬物生機一片，而此心之仁與之融爲一體。故曰「若體認得來，則活潑潑地，真箇是活潑潑地」。到此始見仁之心情也。

語類又曰：

某嘗謂孟子論四端處，說得最詳盡。裏面事事有，心、性、情都說盡。心是包得這兩箇物事，性是心之體，情是心之用。性是根，情是那芽子。惻隱、羞惡、辭讓、是非皆是情。

惻隱是仁之發，謂惻隱是仁卻不得。所以說道是仁之端。(一一九)







矣。

朱子治學不廢漢唐，治經不廢注疏，闡釋義理，常求納眾異而歸一同，無往而不見其尊傳統尙融貫之精神。上引一書，以仁義禮智分配春夏秋冬，此書又以仁義禮智分配金木水火，此皆漢儒糅雜陰陽家言以說經之所遺，而朱子仍保守勿捨，而又以橫渠「心統性情」之說加以綜合。雖諸家之說容有離合，而朱子之意則在會通天人理氣心性而一以貫之，實自成一家言，自有條理。學者當綜觀其大體，勿拘礙於細節則可也。

又文集卷三十八答袁機仲別幅有云：

蓋嘗論之，陽主進而陰主退，陽主息而陰主消。進而息者其氣彊，退而消者其氣弱，此陰陽之所以為柔剛也。陽剛溫厚，居東南，主春夏，而以作長為事。陰柔嚴凝，居西北，主秋冬，而以歛藏為事。作長為生，歛藏為殺，此剛柔之所以為仁義也。以此觀之，則陰陽、剛柔、仁義之位，豈不曉然。而彼揚子雲之所謂「於仁也柔，於義也剛」者，乃自其用處之末流言之，蓋亦所謂「陽中之陰，陰中之陽」，固不妨自為一義，但不可以雜乎此而論之耳。



前書所論，仁義禮智分屬五行四時，此是先儒舊說，未可輕詆。蓋天地之間，一氣而已。分陰分陽，便是兩物，故陽為仁而陰為義。然陰陽又各分而為二，故陽之初為木、為春、為仁，陽之盛為火、為夏、為禮，陰之初為金、為秋、為義，陰之極為水、為冬、為智。蓋仁之惻隱方自中出，而禮之恭敬則已盡發於外。義之羞惡方自外入，而智之是非則已全伏於中。故其象類如此，非是假合附會。蓋天人一物，內外一理，流通貫徹，初無間隔也。

「天人一物，內外一理」，此乃朱子之所欲證成。而「先儒舊說」，又朱子所不欲輕棄。會漢儒於理學，亦即通理學於經學。至其從入之途，則自孟子之言四端，非自漢儒之言五行四時，不可辨自明也。

語類又云：

「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。」蓋賊之罪重，殘之罪輕。仁義皆是心，仁是天理根本處，賊仁則大倫大法虧減了，便是殺人底人一般。義是就一節一事上言。一事上不合宜便是傷義，似乎手足上損傷一般，所傷者小，尚可以補。（五一）















心性是本根，孝弟是枝葉。人類具此心性，則自能孝弟。故知朱子說可包象山，象山說卻不易推倒朱子。

問：「『愛無差等，施由親施』，與『親親而仁民，仁民而愛物』相類否？」曰：「既是『愛無差等』，何故又『施由親始』？這便是有差等了。他所謂『施由親始』，便是把愛人之心推來愛親，是甚道理。」（五五）

此謂既有愛人之心，自必愛其親，非把愛人之心推來愛其親也。語類又曰：

人之有愛，本由親立，推而及物，自有等級。今夷子先以為愛無差等，而施之則由親始，此夷子所以二本矣。（五五）

人之有愛，屬心之理。本由親立，屬心之事。由近及遠，由親及疏，就事之理則有差等，然皆是一本，一本之於心之德、愛之理也。又曰：

事他人之親如己之親，則是兩箇一樣重了，如一木有兩根也。（五五）











及「仁者以天地萬物爲一體」之說，甚爲明白。

因舉「天地萬物同體」之意，極問其理。曰：「須是近裏着身推究，未干天地萬物事。」『仁者心之德，愛之理。』只以此意推之，不須外邊添入道理。若於此處認得仁字，即不妨與天地萬物同體。若不會得，便將天地萬物同體爲仁，卻轉無交涉矣。」（二〇）

此辨極喫緊。仁者之心可以與天地萬物同體，卻不是將天地萬物同體爲仁。此一分別，誠求仁者所當首辨。「仁者心之德，愛之理」，乃從內面近裏說之。若曰與物同體，乃從外面說，縱是同體，亦有不見其心之仁者，如言頑石即是也，故曰「無交涉」。

文集卷五十答周舜弼亦云：

所謂「心之德」者，即程先生「穀種」之說。所謂「愛之理」者，則正所謂「仁是未發之愛，愛是已發之仁」耳。只以此意推之，更不須外邊添入道理，反混雜得無分曉處。若於此處認得仁字，即不妨與天地萬物同體。若不會得，而便將與天地萬物同體爲仁，卻轉見無交涉矣。



可見朱子說仁字，認爲只「心之德、愛之理」六字便足，外此除「仁包四德」一項外，皆不恰切。若謂溫 and 柔軟者爲仁，僅教人易於體認。若謂天地萬物一體是仁，則從外邊添入道理而轉失之。

語類又曰：

或謂：「無私欲是仁。」或曰：「與天地萬物為一體是仁。」曰：「無私是仁之前事，與天地萬物為一體是仁之後事。惟無私然後仁，惟仁然後與天地萬物為一體。畢竟仁是甚模樣，欲曉得仁名義，須并義禮智三字看。欲真箇見得仁底模樣，須是從克己復禮做工夫去。聖人都不說破，在學者以身體之而已矣。」（六）

又曰：

「仁者與天地萬物為一體」，此只是既仁之後見得箇體段如此。（三二）  
問「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」。曰：「此全未是說仁處，方是尋討箇求仁門路，當從此去，漸見效。『在其中』，謂有此理耳。」問：「明道言：『學者須先識仁，」

識得仁，以敬養，不須防檢。」曰：「未要看此，不如且就博學篤志、切問近思做去。」

(四九)

是朱子於明道「先識仁」之說，亦未贊同。

文集卷七十三胡子知言疑義有云：

「欲為仁，必先識仁之體」，此語大可疑。觀孔子答門人問為仁者多矣，不過以求仁之方告之，使之從事於此而自得焉爾，初不必使先識仁體也。

五峯之說，亦自程門來。

問：「『仁者以天地萬物為一體』，此即人物初生時驗之可見。」曰：「不須問他從初時，只今便是一體。若必用從初說起，則煞費思量矣。猶之水然，江河池沼溝渠皆是此水。如以兩椀盛得水來，不必教去尋討這一椀是那裏酌來，那一椀是那裏酌來，既都是水，便是同體，更何得尋問所從來。如昨夜某人說人與萬物均受此氣，均得此理，所以皆當愛，便是不如此。愛字不在同體上說，自不屬同體事。他那物事自是愛，這箇是說那無

所不愛了方能得同體。若愛則是自然愛，不是同體了方愛。惟其同體，所以無所不愛。所以愛者，以其有此心也。所以無所不愛者，以其同體也。」（三三）

先有了此心之德乃能愛，愛字不在同體上生。如愛父母，不爲與父母同體也。所以無所不愛者以其同體，此言愛之理。至此已牽涉理氣編仁之一篇所論，所謂同體，非二程「與之爲同體」之謂。此等皆辨析精微，爲二程所未及。

文集卷四十二答胡廣仲亦云：

天地萬物與吾一體，固所以無不愛，然愛之理則不爲是而有也。須知仁義禮智四字一般皆性之德，乃天然本有之理，無所爲而然者。但仁乃愛之理，生之道，故即此而又可以包夫四者，所以爲學之要耳。

朱子主張以愛說仁，不主以天地萬物一體說仁，觀上引語類及答胡廣仲書而益見。愛出於心，此乃天性所本有，乃無所爲而然者。心有愛，不爲其是同體。若必爲是同體乃始有愛，則愛之理在外不在內。謂天地萬物同體，應屬上一層次，即理氣編中所論。人心之愛，則已落下一層次，既

















問：「先生答湖湘學者書，以愛字言仁，如何？」曰：「緣上蔡說得『覺』字太重，便相似說禪。」問：「龜山卻推惻隱二字。」曰：「龜山言『萬物與我為一』云云，說亦太寬。」問：「此還是仁之體否？」曰：「此不是仁之體，卻是仁之量。仁者固能覺，謂覺為仁不可。仁者固能與物為一，謂萬物為一為仁亦不可。譬如說屋，不論屋是木做柱、竹做壁，卻只說屋如此大，容得許多物。如萬物為一，只是說得仁之量。」因舉禪語：「是說得量邊事。」（六）

問：「程門以知覺言仁，克齋記乃不取，何也？」曰：「仁離愛不得。上蔡諸公不把愛做仁，他見伊川言：『博愛非仁也，仁是性，愛是情。』伊川也不是道愛不是仁。若當初有人會問，必說道愛是仁之情，仁是愛之性。如此方分曉。惜門人只領那意，便專以知覺言之，於愛之說若將洗焉，遂蹉過仁地位去說，將仁更無安頓處。『見孺子匍匐將入井，皆有怵惕惻隱之心』，這處見得親切。聖賢言仁，皆從這處說。」又問：「知覺亦有生意？」曰：「固是。將知覺說來，冷了。覺在知上卻多，只些小搭在仁邊。仁是和底意，然添一句又成一重。須自看得，便都理會得。」（六）

湖南諸公以知覺做仁，說得來張大可畏。某嘗見人解麒麟為獅子，某嘗以為似湖南諸公言

仁。且麒麟是不踐生草、不食生物，多少仁厚，他却喚做獅子，卻是可畏。（二六）

湖南學者說仁，舊來都是架空說出一片。頃見王日休解孟子云：「麒麟者，獅子也。」仁本是惻隱溫厚底物事，卻被他們說得擡虛打險，瞋眉弩眼，卻似說麒麟做獅子，有吞伏百獸之狀。蓋自知覺之說起之。（六）

文集卷四十二答胡廣仲書有云：

孟子之言知覺，謂知此事，覺此理，乃學之至而知之盡也。上蔡之言知覺，謂識痛癢能酬酢者，乃心之用而知之端也。二者亦不同矣。然其大體，皆智之事也。今以言仁，所以多矛盾而少契合也。「憤驕險薄」，豈敢輒指上蔡而言。但謂學者不識仁之名義，又不知所以存養，而張眉努眼，說知說覺者，必至此耳。

語類又云：

覺者，是要覺得箇道理，須是分毫不差，方能全得此心之德，這便是仁。若但知得箇痛癢，則凡人皆覺得，豈盡是仁者耶？醫者以頑痺為不仁，以其不覺，故謂之不仁。然便謂



問：「雖全體未是仁，苟於一事上能當理而無私心，亦可謂之一事之仁否？」曰：「不然。纔說箇仁字，便用以全體言。若一事上能盡仁，便是他全體是仁了。若全體有虧，這一事上必不能盡仁。纔說箇仁字，便包盡許多事，無不當理，無私了。」（二八）

此條恐有走失原意處。若一事上能盡仁，便是此一事上他心全體是仁了。卻不必包盡許多事無不當理無私。蓋朱子意，謂其心仁，則包盡許多事，無不當理無私也。

問：「孔門之學莫大於為仁，孟武伯見子路等皆孔門高弟，故問之，孔子於三子者，皆許其才而不許其仁，何故？三子之才雖各能辦事，但未知做得來能無私心否？」曰：「然。聖人雖見得他有駁雜處，若是不就這裏做工夫，便待做得事業來，終是羸率，非聖賢氣象。若有些子偏駁，便不是全體。」（二八）

問子路「不知其仁」處。曰：「仁譬如一盆油一般，無些子夾雜，方喚做油。一點水落在裏面，便不純是油了。渾然天理便是仁，有一毫私欲便不是仁了。子路之心，不是都不仁。『仁，人心也』，有發見之時，但是不純，故夫子以不知答之。」（二八）

仁或是一事仁，或是一處仁。仁者如水，有一杯水，有一溪水，有一江水，聖便是大海

水。(三三)

此即所謂此心全體是仁，聖便是大海水也。後來陽明論黃金有成色與分量之辨，與此相同。惟陽明謂一杯水亦是聖，朱子則謂大海水始是聖，此其異。語類又曰：

仁就處心處說。一事上處心如此，亦是仁。(三三)

仁者之心雖無窮，而仁者之事則有限，自是無可了之理。(三三)

仁者心之德，須是全心是仁，始得稱爲仁。然仁，人心也，此亦宜人人有之。如乍見孺子將入於井，孟子只稱之曰惻隱之心爲仁之端。此僅是仁心萌芽，必待其成長結實，始得謂之是仁心。其一時一處一事有此仁，此乃一時一事之仁。此時此事，其心固不可謂之不仁。然不得遽稱其人爲仁人。仁人者，必其心全體是仁，而又能不息。顏子三月其心不違仁，其餘則日月至，此皆有息時。若非其心全體是仁，又能隨時隨處隨事無不充足活潑流露，則終是未達仁之境界。

然仁之境界雖難達，又曰「我欲仁斯仁至」，斯亦未見爲難。蓋此乃指一時一處一事言。聖  
一時一處一事之仁，僅如一杯水。全體不息，始是大海水。

## 九 爲仁之方

語類有云：

某舊見伊川說仁，令將聖賢所言仁處類聚看，看來恐如此不得。古人言語，各隨所說見意。那邊自如彼說，這邊自如此說，要一一來比並不得。（九五）

語類又曰：

聖人告人，如「居處恭，執事敬，與人忠」之類，無非言仁。若見得時，則何處不是全體，何嘗見有半體底仁。但「克己復禮」一句卻尤親切。（四一）

此則言爲仁之方。

文集卷三十一答張敬夫有云：

類聚孔孟言仁處以求夫仁之說，程子爲人之意可謂深切。然專一如此用功，卻恐不免長欲





上達之方蓋已無所不具，苟能深玩而力行之，則又安有此弊。今蒙來論，始悟前說之非，敢不承命。然猶恐不能人人皆肯如此懇實用功，則未免尚有過計之憂。不知可以更作一序略采此意，以警後之學者否？不然，或只盡載此諸往返議論以附其後，亦庶乎其有益耳。

又語類云：

南軒洙泗言仁編得亦未是。聖人說仁處固是仁，然不說處不成非仁。天下只有箇道理，聖人說許多說話，都要理會，豈可只去理會說仁處，不說仁處便掉了不管。（一一八）

此見朱子於南軒此編終自不滿，上引復書，亦是朋友往復，不得不婉言之。

又文集卷四十二答吳晦叔有云：

大抵向來之說，皆是苦心極力要識仁字，故其說愈巧而氣象愈薄。近日究觀聖門垂教之意，卻是要人躬行實踐，直內勝私，使輕浮刻薄責我賤物之態，潛消於冥冥之中，而吾之本心渾厚慈良公平正大之體，常存而不失，便是仁處。其用功着力，隨人淺深，各有次第。要之須是力行久熟，實到此地，方能知此意味。蓋非可以想像臆度而知，亦不待想像

臆度而知也。近因南軒寄示言仁錄，亦嘗再以書論所疑，大概如此，想皆已見矣。

又同卷答胡廣仲小注中有云：

大抵理會仁字，須并義禮智三字通看，方見界分明，血脈通貫。近世學者貪說仁字而忽略三者，所以無所據依，卒并與仁字而不識也。

語類又云：

孔門之教說許多仁，卻未曾正定說出。蓋此理直是難言。若立下一箇定說，便該括不盡。且只於自家身分上體究，久之自然通達。（二〇）

或云：「要將言仁處類聚看。」曰：「若如此便是趕縛得急，卻不好。只依次序看。若理會得一段了，相似忘卻。忽又理會一段，覺得意思轉好。」（二〇）

或欲類仁說看。曰：「不必錄。只識得一處，他處自然如破竹矣。」（二一）

又曰：



韶，上蔡所不敢衝突者，張子韶出來盡衝突了。近年陸子靜又衝突出張子韶之上。（二〇）此諸人皆病在不知求仁之方。

## 一〇 仁與智

語類有云：

「仁字須兼義禮智看。」又曰：「仁為四端之首，而智則能成始而成終。猶元不生於元而生於貞。蓋天地之化，不翕聚則不能發散也。仁智交際之間，乃萬化之機軸。此理循環不窮，脗合無間，故不貞則無以為元也。」（六）

此條大意，又見文集卷五十八答陳器之。

問：「孟子四端，何為以知為後？」曰：「孟子只循環說。智本來是藏仁義禮。惟其知慊地了方慊地。是仁義禮都藏在智裏面。如元亨利貞，貞是智，貞卻藏元亨利意思在裏面。如春夏秋冬，冬是智，冬卻藏春生夏長秋成意思在裏面。且如冬伏藏，都似不見，到一陽



## 一一 仁與義

文集卷三十八答江元適有云：

天命之性流行發用，見於日用之間，無一息之不然，無一物之不體。其大端全體即所謂仁。而於其間事事物物，莫不各有自然之分，如方維上下，定位不易，毫釐之間不可差繆，即所謂義。立人之道不過二者，而二者則初未嘗相離也。是以學者求仁精義，亦未嘗不相為用。其求仁也，克去己私以復天理，初不外乎日用之間。其精義也，辨是非，別可否，亦不離乎一念之際。蓋無適而非天理人心體用之實，未可以差殊觀也。孟子告齊王曰：「權然後知輕重，度然後知長短，物皆然，心為甚。王請度之。」此求仁之方也，而精義之本在焉。今執事以反身自認存真合體者自名其學，信有意於求仁矣，而必以精義之云為無與乎學者之用力，又以辨是非別可否為空言不充實用，而有害乎簡易之理，蓋原於不知義之所以為義，既失其名，因昧其實，於是乎有空言、實用之說，此正告子「義外」之蔽也。既不知義，則夫所謂仁者，亦豈能盡得其全體大用之實哉。

朱子言仁，既兼言智，又兼言義，必以盡得此仁之全體大用爲主，其義深廣，非拘拘於徒爲文字名義之分別者所知。







合一也。

語類又曰：

「施諸己而不願，亦勿施於人」，此與「己所不欲勿施於人」一般，未是自然，所以「違道不遠」，正是學者事。「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」，此是成德事。（六三）

此條「欲」與「不欲」，如云「隨心所欲不踰矩」之欲，出於自然，與「勿施」之勿字顯有所用力者不同，故一爲學者事，一爲成德事。此等處剔發精闢，非僅對經作義解，實是於理作闡申也。

問「忠恕而已矣」。曰：「此只是借學者之事言之。若論此正底名字，使不得這忠恕字。」又曰：「忠字在聖人是誠，恕字在聖人是仁。但說誠與仁則說開了。惟忠恕二字相黏相連續，少一箇不得。」（二七）

此條說心德諸目，於層次上有高低，於範圍上有廣狹。如誠與仁，層次高，範圍廣，故屬聖人事。忠與恕，層次低，範圍狹，故屬學者事。惟說誠，連黏不上仁字。說仁，連黏不上誠字。故云說開了。忠恕兩字則可相連黏。故說諸德皆屬一心，「吾道一以貫之」，則莫如舉忠恕，既易

曉，亦易企。此等處，朱子說理，細膩熨貼，學者不能子細體會，淺見則謂其平實，妄者又疑其支離，而空言一貫大道，則宜其失之矣。

語類又曰：

主於內為忠，見於外為恕。忠是無一毫自欺處，恕是稱物平施處。（二七）

忠因恕見，恕由忠出。（二七）

忠只是一箇忠，做出百千萬箇恕來。（二七）

忠恕只是一件事，不可作兩箇看。（二七）

忠是本根，恕是枝葉。非是別有枝葉，乃是本根中發出枝葉。枝葉即是本根。（二七）

此諸條，分說忠恕字，語平實而義則深。至謂忠由恕見，則無恕言忠，只是私己而已，實不得謂之忠也。謂「忠是本根，恕是枝葉」，則有忠必有恕，故忠乃得謂之道。而恕必由忠出。若無忠之恕，此乃鄉愿，否則虛偽，不得謂之道也。

語類又曰：



只此一心之理，盡貫眾理。（二七）

聖人之心渾然一理，蓋他心裏盡包這萬理，所以散出於萬事萬物，無不各當其理。（二七）

此處由忠恕言心即理，然亦惟聖人乃有此境界。若抹去一切階梯，單提心即理，其如眾人之不易企及何。從朱子，若支離，實易簡。從他說，若易簡，實空疎。學者所當細辨。

語類又曰：

天只是一氣流行，萬物自生自長，自形自色，豈是逐一粒點得如此。聖人只是一箇大本大原裏發出。視自然明，聽自然聰，色自然溫，貌自然恭。在父子則為仁，在君臣則為義。從大本中流出，便成許多道理。只是這箇一，便貫將去。所主是忠，發出去無非是恕。

（二七）

此條說得廣大高明，然亦只由淺近平實處說起，由眾人直至於聖人，本末先後，一以貫之。即舉朱子論忠恕一端，自可窺到朱子學之博大高深處。

或舉：「大學或問云：『心之為物，實主於身，其體則有仁義禮智之性，其用則有惻隱羞

惡恭敬是非之情，渾然在中，隨感而應；以至身之所具，身之所接，皆有當然之則而自不容已，所謂理也。」原有一貫意思。」曰：「然。施之君臣則君臣義，施之父子則父子親，施之兄弟則兄弟和，施之夫婦則夫婦別，都只由這箇心。如今最要先理會此心。」又云：「通書一處說：『陰陽五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。』亦此意。」又云：「如千部文字，萬部文字，字字如此好，面面如此好，人道是聖賢逐一寫得如此，聖人告之曰不如此，我只是一箇印板印將去，千部萬部雖多，只是一箇印板。」又云：「且看論語，如鄉黨等處，待人接物，千頭萬狀，是多少般。聖人只是這一箇道理做出去。明道說忠恕，當時最錄得好。」（二七）

孔子告曾參，曰「吾道一以貫之」，朱子釋之，以爲聖人之意，乃曰：我之應事物萬變者，雖若道有不同，有互歧，然皆自吾此心中流出。一切道理，則莫非自家心下一箇真實底，萬殊而一本，故曰「吾道一以貫之」。惟聖人之心，即理即道，此一境界，學者不易驟企，故曾子以忠恕告門人。朱子又釋之謂，曾子舉此二字，而一心之體用兼備，使能循此不懈，下學上達，庶可進窺聖心之所至。朱子意，此忠恕二字，殊不足以盡聖人之心，故謂此只是借學者事言之。故又







做，如何得。（二七）

不愁不理會得一，只愁不理會得貫。理會貫不得，便言一時，天資高者流為佛老，低者只成一團鶻突物事在這裏。（二七）

心是一，事是多，言貫，則知所貫在多。故曰：

曾子是他於事物上各當其理，日用之間，這箇事見得一道理，那箇事又見得一道理，只是未曾湊合得。聖人知其用力已到，故以「一貫」語之。（二七）

曾子日用間做了多少工夫，孔子亦是見他於事事物物上理會得這許多道理了，卻恐未知一底道理在，遂來這裏提省他。然曾子卻是已有這本領，便能承當。今江西學者實不曾有得這本領，不知是貫箇甚麼。（二七）

曾子是於聖人一言一行上一一踐履，都子細理會過了，不是默然而得之。觀曾子問中間喪禮之變，曲折無不詳盡，便可見曾子當時工夫。聖人便以「一貫」語之，曾子到此豁然，知此是一箇道理，遂應曰「唯」。（二七）

江西學者偏要說甚自得，說甚一貫。看他意思，只是揀一箇籠侗底說話將來籠罩。其實理



「中心為忠，如心為恕」，此語見周禮疏。（二七）

如，比也。比自家心推將去。仁之與恕只爭些子。自然底是仁，比而推之便是恕。（二七）  
聖人之恕，便是眾人之仁。眾人之仁，便是聖人之恕。（二七）

或云：「忠恕只是無私己，不責人。」曰：「此說可怪。自有六經以來，不曾說不責人是恕。若中庸也只是說『施諸己而不願，亦勿施於人』而已，何嘗說不責人。不成只取我好，別人不好更不管他。於理合管，如子弟不才，係吾所管者，合責則須責之。豈可只說我是恕便了。論語只說『躬自厚而薄責於人』，謂之薄者，如言不以己之所能必人之如己，隨材責任耳，何至舉而棄之。」（二七）

文集卷三十七有與范直閣書四通，皆討論一貫忠恕之說，其第一書云：

熹頃至延平，見李愿中丈，問以一貫之說，其言與卑意不約而合。

王氏年譜繫此於紹興二十八年戊寅，朱子年二十九。語類：

或問：「先生與范直閣論忠恕，與集注同否？」曰：「此是三十歲以前書，大概也是。然



曾子有見於此而難言之，故借學者盡己推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也。萬殊之所以一本也。萬物各得其所者，道之用也。一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。

圈外引程子曰：

以己及物，仁也。推己及物，恕也。「達道不遠」是也。忠恕一以貫之，忠者天道，恕者人道。忠者無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用，大本達道也。此與「達道不遠」異者，動以天爾。

又曰：

「維天之命，於穆不已」，忠也。「乾道變化，各正性命」，恕也。

以忠恕分體用，分天人，此程氏一家之言。古人言忠恕，猶言忠信，言孝弟，皆平說。中庸言「忠恕違道不遠」，亦與曾子言「夫子之道忠恕而已矣」者，同一忠恕，非有別也。二程說經，

每有過高過遠之病，朱子糾正之者非一，惟此條二程說忠恕，實爲深至，故朱子確守其說，僅加發揮，未有所匡弼。然其分辨誠仁之與忠恕，則較二程又增細密，故程說亦僅列圈外，不入句下也。語類又云：

顏子資質固高於曾子，顏子問目，卻是初學時，曾子一唯，年老成熟時也。（四一）

此條似可商。顏淵問仁，何以知其是初學。孔子卒歲，曾子年二十七，豈得謂之年老成熟時？宋儒以曾子一唯，近如禪宗故事，遂乃競相稱述。朱子闡說此章，可謂力矯禪弊，然必謂曾子一唯在年老成熟時，亦似未脫時代牢籠。

問：「曾子未聞『一貫』以前，已知得忠恕未？」曰：「他只是見得聖人千頭萬緒都好，不知都是這一心做來，及聖人告之，方知得都是從這一箇大本中流出。如木千枝萬葉都好，都是這根上生氣流注去貫也。」問：「枝葉便是恕否？」曰：「枝葉不是恕，生氣流注貫枝葉底是恕。信是枝葉受生氣底，恕是夾界半路來往底。信是定底，就那地頭說，發出忠底心，便是信底言，無忠便無信了。」（二七）





「一以貫之，是聖人論到極處了。而今只去想像那一，不去理會那貫，譬如討一條錢索在此，都無錢可穿。」問：「為學工夫，大概在身則有箇心，心之體為性，心之用為情，外則目視耳聽手持足履，在事則自事親事長以至於待人接物，灑掃應對飲食寢處，件件都是合做工夫處。」曰：「程先生謂：『或讀書講明道義，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否。』如何而為孝，如何而為忠，以至天地之所以高厚，一物之所以然，都逐一理會，不只是箇一便都了。」（一一七）

言心必歸之爲一，論事必推至於萬，一貫猶云以一心應萬事。聖人以一心應萬事，只是此一心，亦只是此一箇理。眾人亦以一心應萬事，而不成一箇道理。故聖人必以吾道一貫之說教人也。  
語類又曰：

只要那一去貫，不要從貫去到那一。如不理會散錢，只管要去討索來穿。（一一七）  
一底與貫底，都只是一箇道理。如將一貫已穿底錢與人，及將一貫散錢與人，只是一般，都用得。不成道那散底不是錢。（一一七）









二者之間而不雜也。一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云為，自無過不及之差矣。夫堯、舜、禹、大聖也，以天下相傳，大事也，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此，則天下之理，豈有以加於此哉？

此序提出「傳道」與「傳心」之說。文集卷七十三雜著李泰伯常語辨亦言之。

常語曰：「堯傳之舜，舜傳之禹，禹傳之湯，文、武、周公，又傳之孔子。孔子死，不得其傳，孟子名學孔子而實備之。」

辨曰：「孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳」，此非深知所傳者何事，則未易言也。孟子之所傳，仁義而已矣。所謂仁義者，又豈外乎此心哉？堯舜之所以為堯舜，以其盡此心之體而已。禹、湯、文、武、周公，孔子傳之以至於孟子，其間相望，有或數百年者，非得自口傳耳授，密相付屬也。特此心之體，隱乎百姓日用之間，賢者識其大，不賢者識其小，而體其全且盡，則為得其傳耳。雖窮天地，亘萬世，而其心之所同然，若合符節。由是而出，宰制萬物，酢酬萬變，莫非此心之妙用，而其時措之宜，又不必同也。

謂堯舜禹道統相傳，至於孟子之死而不得其傳者，其說出於唐之韓愈。然韓愈言「傳道」，不言「傳心」。程伊川爲明道行狀，有曰：「先生之學，自十五六時，聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志。未知其要，汎濫於諸家，出入於老釋者幾十年。返求諸六經而後得之。秦漢而下，未有臻斯理也。」又爲明道墓表，曰：「周公沒，聖人之道不行，孟軻死，聖人之學不傳。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經。聖人之道得先生而復明。」此兩文亦言「傳道」，不言「傳心」。惟程氏外書卷十一尹和靖稱說伊川嘗言：「中庸乃孔門傳授心法。」文集卷八十一書中庸後，亦引此語。所謂「傳授心法」，義指較狹，抑且微近於禪家之所謂口傳耳授、密相付屬者。要之尙未見用「傳心」二字。朱子實爲不避此「傳心」二字，並始暢闡「傳道」即「傳心」之義。

宋儒直用「傳心」二字，似始於橫渠理窟，謂「孔孟而後，其心不傳」。以及胡安國謂「自孟子沒，世無傳心之學」，其語引見伊洛淵源錄。至張子韶乃有橫浦心傳考。橫浦學於龜山，朱子斥其書，比之洪水猛獸之災。惟朱子意，認爲此心人人共有，隱乎百姓日用之間，而復有道心、人心之別。人心、道心亦非別爲兩心，故曰「雖上智不能無人心，雖下愚不能無道心」，心則一耳；惟一則「原於性命之正」，一則「生於形氣之私」。此所分別，亦猶理氣分言之意。惟







讀是書者，誠能主敬以立其本，窮理以進其知，使本立而知益明，知精而本益固。則日用之間，且將以得乎先生之心，而於疑信之傳，可坐判矣。

又程氏遺書附錄後序，亦謂：

學者察言以求其心，考迹以觀其用，（二語見伊川易傳）而有以自得之，則斯道之傳也，其庶幾乎？

此亦言讀前賢書，貴能得前賢之心，而後可以傳其道也。此序在乾道四年，朱子年三十九。文集同卷有爲石子重作中庸集解序，在乾道九年癸巳，後上引文五年，朱子年四十四。序文有云：

嘗竊謂秦漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之爲事，而不知復求聖人之意，以明夫性命道德之歸。近世先知先覺之士，始發明之，然學者或乃徒誦其言以爲高，而又初不知深求其意。

「求其意」，即求其用心所在也。此序下距其自爲中庸章句序前後十六年，其謂傳道在能傳心之

意，固早所蘊蓄而久藏之矣。又文集卷四十二答石子重書謂：

熹竊謂人之所以為學者，以吾之心未若聖人之心故也。心未能若聖人之心，是以燭理未明，無所準則，隨其所好，高者過，卑者不及，而不自知其為過且不及也。若吾之心即與天地聖人之心無異矣，則尚何學之為哉！故學者必因先達之言以求聖人之意，因聖人之意以達天地之理，求之自淺以及深，至之自近以及遠。循循有序，而不可以欲速迫切之心求也。夫如是，是以浸漸經歷，審熟詳明，而無躐等空言之弊。馴致其極，然後吾心得正，天地聖人之心不外是焉。非固欲畫於淺近而忘深遠，舍吾心以求聖人之心，棄吾說以徇先儒之說也。

此書在乾道三年朱子赴潭州訪張南軒之前。知傳道即傳心之意，朱子久藏胸中，而又時時見之文字間也。至其明白提出「傳心」二字，則當追溯之李延平之卒。文集卷二挽延平李先生三首，其首云：「河洛傳心後，毫釐復易差。」卷八十七又祭延平李先生文云：「學未傳心，言徒在耳。」此當在隆興之元二年。又卷七十五程氏遺書後序有云：「學者未知心傳之要，而滯於言語之間。」此文在乾道四年。越後又以「傳心」二字題石子重之藏書閣，而屬張南軒為之銘。文集



喜專揭一心開示學者，務求言無枝葉，語不旁出，故於伊川、朱子皆致不滿，獨於明道無異辭也。故謂理學即心學，則猶之可也。謂程朱、陸王以理學、心學分宗，則殊未見其允。

惟朱子分別人心道心，特提僞古文尙書之十六字，則實始於其爲中庸章句序，茲引錄語類中討論中庸章句序有關人心道心之辨各條如下：

問：「先生說人心是形氣之私，形氣則是口耳鼻目四肢之屬？」曰：「固是。」問：「如此則未可使謂之私。」曰：「但此數件物事屬自家體段上，便是私有底物，不比道，便公共。故上面便有箇私底根本。且如危，亦未便是不好，只是有箇不好底根本。」（六二）

此條黃士毅錄，其年不知。

問「或生於形氣之私」。曰：「如饑飽寒暖之類，皆生於吾身血氣形體，而他人無與，所謂私也。亦未能便是不好，但不可一向徇之耳。」（六二）

此條潘植錄癸丑所聞，朱子年六十四。又見文集卷五十七答陳安卿。蓋潘植錄此書入其所記耳。陳淳始見朱子在庚戌，通書問難，則在其後也。

問：「先生指人心對道心而言，謂人心生於形氣之私。不知是有形氣便有這箇人心否？」  
曰：「有恁地分別說底，有不恁地說底。如單說人心，則都是好。對道心說著，便是勞攘物事，會生病痛底。」（六二）

此條林夔孫錄丁巳朱子年六十八以後所聞，乃朱子晚年語。

問：「既云上智，何以更有人心？」曰：「掐着痛，抓着癢，此非人心而何？人自有人心道心，一箇生於血氣，一箇生於義理。饑寒痛癢，此人心也。惻隱、羞惡、是非、辭讓，此道心也。雖上智亦同。一則危殆而難安，一則微妙而難見。『必使道心常為一身之主而人心每聽命焉』，乃善也。」（六二）

此條沈僩錄戊午朱子六十九後所聞。

因鄭子上書來問人心道心，先生曰：「此心之靈，其覺於理者，道心也。其覺於欲者，人心也。」或問：「前輩多云：道心是天性之心，人心是人欲之心。今如此交互取之，當否？」曰：「既是人心如此不好，則須絕滅此身而後道心始明。且舜何不先說道心後說人

心？」又曰：「人心是此身有知覺有嗜欲者，感於物而動，此豈能無，但為物誘而至於陷溺，則為害耳。故聖人以為此心有知覺嗜欲，然無所主宰，則流而忘反，不可據以為安，故曰危。道心則是義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也。故當使人心每聽道心之區處方可。然此道心卻雜出於人心之間，微而難見，故必須精之一之，而後中可執。然此又非有兩心也，只是義理與人欲之辨爾。陸子靜亦自說得是，云：『舜若以人心為全不好，則須說不好，使人去之。今止說「危」者，不可據以為安耳。言「精」者，欲其精察而不為所雜也。』此言亦自是。今（鄭子上）於道心下卻一向說是箇空虛無有之物，將流為釋老之學，然則彼釋迦是空虛之魁，饑能不欲食乎？寒能不假衣乎？能令無生人之所欲者乎？雖欲滅之，終不可得而滅也。」（六二）

此條余大雅錄戊戌以後所聞。戊戌朱子四十九，此條則當在辛亥。大意謂人心不可無，人欲不可絕，惟不能據此以為安，故必以道心義理為之作主宰。而道心與人心，又實非有二心。則朱子對此人心道心之見解，實是始終一致，其間亦無大區別也。語類又曰：

「性也有命焉」，此性是氣稟之性，命則是限制人心者。「命也有性焉」，此命是氣稟有









而可憑據也。故必其致精一於此兩者之間，使公而無不善者常為一身萬事之主，而私而或  
不善者不得與焉，則凡所云為，不待擇於過與不及之間，而自然無不中矣。凡物剖判之  
初，但當論其善不善。二者既分之後，方可論其中不中。「惟精惟一」，所以審其善不善  
也。「允執厥中」，則無過不及而自得中矣，非精一以求中也。此舜戒禹之本意，而序文  
述之，固未嘗直以形氣之發盡為不善，而不容其有清明純粹之時，如來論之所疑也。但此  
所謂清明純粹者，既屬乎形氣之偶然，則亦但能不隔乎理而助其發揮耳，不可便認為道  
心，而欲據之以為精一之地也。如孟子雖言夜氣，而其所欲存者，乃在乎仁義之心，非直  
以此夜氣為主也。雖言養氣，而其所用力乃在乎集義，非直就此氣中擇其無過不及者而養  
之也。來論主張氣字太過，故於此有不察。其他如分別中與過不及處亦覺有差。但既無與  
乎道心之微，故有所不暇辨耳。

此書大意又見於語類，蓋朱子作書答季通後又撮述之以告精舍諸人也。語類云：

季通以書問中庸序所云「人心形氣」。先生曰：「形氣非皆不善，只是靠不得。季通云：『形氣亦皆有善。』不知形氣之有善皆自道心出。由道心則形氣善。不由道心，一付於形





又文集卷三十二問張敬夫有云：

熹謂感於物者心也。其動者情也。情根乎性而宰乎心。心為之宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有。惟心不宰而情自動，是以流於人欲而每不得其正也。然則天理人欲之判，中節不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。蓋雖曰中節，是亦情也。但其所以中節者乃心耳。

又曰：

遺書有言：「人心私欲，道心天理。」熹疑私欲二字太重，近思得之，乃識其意。蓋心一也，自其天理備具，隨處發見而言，則謂之道心。自其有所營為謀慮而言，則謂之人心。夫營為謀慮非皆不善也，便謂之私欲者，蓋只一毫髮不從天理上自然發出，便是私欲。所以要得「必有事焉而勿正，勿忘勿助長」，只要沒這些計較，全體是天理流行，即人心而識道心也。故又以「鳶飛魚躍」明之。先覺之為後人也，可謂切至矣。

又曰：

存亡出入，固人心也，而「惟微」之本體亦未嘗加益。雖「舍而亡」，然未嘗少損。雖曰「出入無時」，未嘗不卓然乎日用之間而不可掩也。若於此識得，則道心之微初不外此，不識則人心而已矣。蓋人心固異道心，又不可作兩物看，不可於兩處求也。

此三問，皆出中庸章句序前，其辨人心道心，下語不如章句序之扼要，闡說亦不如辛亥以後之圓明。蓋朱子先以天理人欲言，後以形氣性命言，此其先後相異之大致也。然謂人心道心只是一心，則先後之間並無大殊。又文集卷三十九答許順之有云：

心，一也。「操而存」，則義理明而謂之道心。「舍而亡」，則物欲肆而謂之人心。亡不是無，只走出逐物去了。自人心而收回，便是道心。自道心而放出，便是人心。頃刻之間，恍惚萬狀，所謂「出入無時、莫知其嚮」也。

此亦與答張敬夫書大體相近，皆朱子初年之見。凡文集中分別人心道心係屬初年之見者，據答張、許兩書可概其餘，茲不詳引。

又文集卷六十五尚書大禹謨注「人心道心」十六字云：





安，微者著，動靜云為，自無過不及之差，而信能執其中矣。

注中將朱子「生」字「發」字兩處異用者全改爲「發」字，則義理氣質先後之辨不復見，而易使人誤分人心道心爲二，此一也。朱子謂人心生於形氣之私，其答陳安卿問，謂「飢飽寒煖之類，皆生於吾之血氣形體，而他人無與焉，所謂私也」。此謂飢飽寒煖之知覺，皆各人之私，因其限於各人之形氣。此私字並非要不得，而亦不可免。雖謂之私，實無害於義理，亦是義理之所有。其下乃曰「人心易動而難反」，如人因飢飽寒煖，其心動而不反，一向流去，則成陷溺。孔子所謂志於道而恥惡衣惡食，則未足與議。孟子曰：「無以飢渴之害爲心害。」又曰：「飲食之人無有失也，則口腹豈適爲尺寸之膚哉？」可見人心不可無，口腹亦當養，惟動而不反，失其本心，斯足爲戒耳。蔡傳又將「形氣之私」之「之私」二字減去，則形氣似成爲要不得。又曰「人心易私而難公」，語若無失而實有失。蓋形氣之私，人人有之，故雖私而亦公。惟其動而不反，始違義理之公，易於陷溺，故危而不安。朱子曰：「精察於二者公私之間，以致其精，而不使有毫釐之雜」，此所謂雜，乃指違於義理之公之私而言。蔡汝易之曰「精以察之，而不雜形氣之私」，則凡生於形氣之私，如飢飽寒煖之類，豈能使其不雜於吾心。此二也。蔡氏於朱子辨人心道心之

精義不深曉，輕以己意擅易朱子原文，其意以爲如此庶使人易曉，不知其轉使人易迷也。

羅整菴困知記有云：

書之所謂道心，即樂記所謂「人生而靜，天之性也」，即中庸所謂「未發之中」，「天下之大本也」。決不可作已發看。若認道心為已發，則將何者以為大本乎？愚於此，不能無少異於朱子。

今按：朱子辨人心道心只是一心。心者人之知覺。指其生於形氣之私者謂之人心，指其發於義理之公者謂之道心。今謂道心爲未發，則道心人心之別，豈即已發未發之別乎？又豈道心未發爲大本，而人心已發爲違道乎？整菴此等處，大失思理。又朱子辨已發未發，只謂心有知覺，尙是未發，有思即屬已發，而整菴又非之。然思而生於形氣之私，但未至於動而不反，此雖人心，亦聖賢所不能無，又將如何分別以屬之已發或未發乎？後之學者，固不當拘拘守朱子一家言。然有所持異，雖如整菴爲學之精，仍不免於多失，此亦學者所當知也。

語類又云：

問「有命焉，君子不謂性也」。曰：「口之欲食，目之欲色，耳之欲聲，鼻之欲臭，四肢之欲安逸，如何自會恁地？這固是天理之自然。然理附於氣，這許多卻從血氣軀殼上發出來，故君子不當以此為主，而以天命之理為主，都不把那箇當事，但看這理合如何。『有命焉』，『有性焉』，此命字與性字是就理上說。『性也，君子不謂性也』，『命也，君子不謂命也』，此性字與命字，是就氣上說。」（六一）

此條說性命，即是辨理氣，亦即是辨天人公私，即是辨天理私欲也。天理私欲，有時當合一言，有時當分別言，其辨人心道心亦如此。發於私欲之人心，實亦即是發於天理之道心，非有二心也。心必附於形，猶理必附於氣。有時當分別而觀，有時當合一而觀也。

語類又云：

大凡人有己則有私。子路「願車馬衣裘與朋友共」，其志可謂高遠，然猶未離這軀殼裏。顏子不伐其善，不張大其功，則高於子路。然便是猶有此心，但願無之而已，是一半出於軀殼裏。孔子則離了軀殼，不知那箇是己，那箇是物。凡學，學此而已。（二九）

這道理，只為人不見得全體，所以都自狹小了。最患如此。聖人如何得恁地大。人多不見

道理，形骸之隔，而物我判為二。（二九）

凡言道理，則必說到人心。心爲形骸所隔而物我判而爲二者，此心則是人心也。破此人心之私，而道心之大之公自見，亦非外於此心而別有一心謂之道心也。

問：「『致廣大』，章句以爲『不以一毫私意自蔽』；『極高明』，是『不以一毫私欲自累』。」曰：「此心本廣大，若有一毫私意蔽之，便狹小了。此心本高明，若以一毫私欲累之，便卑污了。」因舉張子言曰：「陽明勝則德性用，陰濁勝則物欲行。」（六四）

私意是心中發出來要去做底。今人說，人有意智，但看此意字，便見得是小，所以不廣大。私欲是耳目鼻口之欲，今纔有欲，則昏濁沉墜，即不高明矣。某解此處，下這般字義，極費心思。（六四）

中庸本文無「私意」、「私欲」字，朱子自以己意說中庸，乃曰一毫私意蔽之便不廣大，一毫私欲累之便不高明，此自以新意補充舊說也。引橫渠語亦恰到好處。「陽明」、「德性」皆指天理，「陰濁」、「物欲」則指人心。然天理與人心，亦是有時當分說，有時當合說也。語類又



二字，始見於論語、孟子，故後人不再加以辨論。今朱子既分言，又合言之，謂義利只是上一截與下一截，誠可謂明通之見。但後人亦少加以理會。至於朱子進而論公私，論理欲，論人心道心，義皆一貫，故朱子亦常先分言之，又合言之，可謂剖析入微，會通無礙，而後人於此乃紛紛不休，此亦見義理之難窮也。

語類又一條云：

「義理說得太渾淪，恐人理會不得。大抵說得寬廣，自然不受指點。若說得親切，又覺得意思局促，不免有病。知言則是要說得親切而不免有病者。」又曰：「也須說教親切。」因言：「漢唐諸人說義理，只與說夢相似。至程先生兄弟方始說得分明。」「但不知所謂劉迅者如何？」曰：「迅是知幾之子。據本傳說迅嘗注釋六經，以為舉世無可語者，故盡焚之。想只是他理會不得。若是理會得，自是着說與人。」（五一）

朱子說理，亦可謂力求親切，其意猶欲超二程而上之。如其有關人心道心之指點，亦親切而似近局促矣。然讀朱子書，正貴從親切處求，不貴在渾淪處求。惟有驟視若局促，轉更見親切，乃為善讀朱子書也。

## 朱子論未發與已發

自伊川有中庸爲孔門傳授心法之說，楊龜山、羅豫章以至李延平，一脈相傳，乃以「默坐澄心，觀喜怒哀樂未發以前氣象」爲口訣。朱子少耽禪學，及從延平，延平稱其能於裏面從源頭上體究。而朱子於延平默坐澄心之教則初未相契。當時朱子在心學方面之自所體悟，已詳從遊延平篇。語類云：

上初召魏公，先召南軒來，某亦赴召至行在，語南軒云云。（一〇三）

是朱子與南軒初相見，事在隆興元年癸未冬。翌年，隆興二年春，朱子哭李先生於延平。其秋至豫章，重晤張南軒。續集卷五答羅參議書有云：





理是靜，吾身上出來便是動。卻不知未發念慮時靜，應物時動。靜而理感亦有動。動時理安亦有靜。初尋得箇動靜意思，其樂甚乖。然卻一日舊似一日，當時看明道答橫渠書，自不入也。（一〇四）

此條楊方記庚寅所聞，朱子四十一歲。云「舊在湖南」，即是與南軒相聚時也。當時理會乾坤、知行、動靜諸問題，云「乾是先知」，又說「吾身上出來便是動」，即是長沙別後中和舊說認心爲已發四書之張本也。此乃朱子與南軒長沙兩月討論之新得，於是乃決然捨去延平求中未發之教而折從南軒，故詩曰「從君識乾坤」也。乾道五年己丑，朱子年四十，始悟中和舊說之非，翌年與楊方語及此番經過，云「是時覺得無安居處，常恁地忙」。又曰：「卻不知未發時靜亦有動，已發後動亦有靜。理感非已發，理安即未發。」此皆中和舊說後之新悟。其與南軒長沙相會有關乾坤方面之理會，從語錄此條與臨別酬詩云云，大可推知。洪譜謂其往復深相契者爲太極之旨，似屬臆測，語未切至。王氏年譜亦未能引據此條加以發明。

今再細攷南軒與朱子酬酢詩，知當時討論乾坤，實亦旁及中庸之心法。南軒詩「遺經得紬繹」，「遺經」指易，亦指中庸，白田駁洪譜是也。惟謂「太極指心之未發言」，則誤。南軒贈

詩：「妙質貴強矯，精微更窮搜，毫釐有弗察，體用豈周流」，正指察識於已發。朱子酬詩云：「惟應酬酢處，特達見本根」，亦指已發也。此本朱子從遊延平時自所啟悟，故乃於延平求中未發之旨未能相契，語詳從遊篇。又云「萬化自此流，千聖同茲源」，萬化流自太極，千聖同源一心，心與理一，則心即太極也。此後朱子注通書，謂無極之真，兩儀四象之本，皆不外乎此心是也。南軒贈詩又云：「超然會太極，眼底無全牛」，萬化千聖，皆於此相會，天人一貫，通體朗然，故曰「無全牛」。此在天道與人心之本體方面，兩人當時議論甚相洽。惟朱子酬詩又云：「云何學力微，未勝物欲昏，涓涓始欲達，已被黃流吞」，此乃牽涉到實際修養工夫。朱子自延平卒後，常自省察，多覺未是，故乃追憶師門遺教，辭多憾悔。詩中此數語，正是自述來衡嶽晤南軒以前之心境。至云：「豈知一寸膠，救此千丈渾」，此乃與南軒講論數月後之新啟悟。蓋朱子其時折從南軒，故曰「勉哉共無斃，此語期相敦」也。於是此後遂有中和舊說之主張。洪譜又云：「是時范念德待行，嘗言兩先生論中庸之義，三日夜而不能合」，此乃初相見時，朱子方抱持延平遺教以往，故不能合耳。此語李譜亦有之，斷是可信。而洪譜本條下又云：「其後先生卒更定其說」，此語李譜所無。然觀兩人臨別酬酢之詩，及此後朱子之中和舊說，則洪本加此一語，實深合當時情事。白田辨此皆誤，不可據。

文集卷二十四與曹晉叔書謂：

熹此月八日抵長沙，今半月矣。荷敬夫愛予甚篤，相與講明其所未聞，日有問學之益，至幸至幸。敬夫學問愈高，所見卓然，議論出人意表。近讀其語說，不覺胸中洒然，誠可嘆服。

朱子在長沙時，對南軒傾倒如此，則兩人間議論之始違而終合，亦可想。

文集卷四十一答程允夫有云：

去冬走湖湘，講論之益不少。然此事須自做工夫，於日用間行住坐臥處，方自有見處，然後從此操存，以至於極，方為己物耳。敬夫所見，超詣卓然，非所可及。近文甚多，未暇錄，且令寫此一銘去，尤勝他文也。

又曰：

艮齋銘便是做工夫底節次，近日相與考證古聖所傳門庭，建立此箇宗旨，相與守之。吾弟

試熟味之。

此書在南嶽歸後，其折從南軒之意皎然矣。云「於日用間行住坐臥處有見，然後從此操存」，此即當時湖湘學派「先識察後存養」之說也。語類：

問：「南軒謂『動中見靜，方識此心』，如何是動中見靜？」曰：「動中見靜，便是程子所說『良止』之意。敬夫卻要將這箇為見天地之心。復是靜中見動，他又動中見靜，卻倒說了。」（一〇三）

動中見靜，是亦先察識後存養。朱子去南嶽兩月，正是信從此說，後乃識其非耳。

詩集卷五有懷南軒老兄云：

憶昔秋風裏，尋盟湘水傍。勝遊朝挽袂，妙語夜連牀。別去多遺恨，歸來識大方。惟應微密處，猶欲細商量。

此詩「歸來識大方」，「猶欲細商量」十字，正是道出「人自有生」一書以前之心情，十分透

切。

此下當就朱子與南軒別後通書，即所謂中和舊說者，詳加闡釋，此乃朱子論心學先後過程中一大關節。後人辨朱陸異同，及所謂朱子晚年定論者，亦多牽引及此，誠不得不詳論。惟欲就此問題詳加闡說，則仍當從朱子對延平遺教之意見從頭說起。

文集卷九十七延平先生李公行狀有云：

初，龜山先生唱道東南，士之遊其門者甚眾。然語其潛思力行，任重詣極如羅公，蓋一人而已。先生既從之學，講誦之餘，危坐終日，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何，而求所謂中者。若是者蓋久之，而知天下之大本，真在乎是也。蓋天下之理，無不由是而出。既得其本，則凡出於此者，雖品節萬殊，曲折萬變，莫不該攝洞貫，以次融釋，而各有條理，如川流脈絡之不可亂。大而天地之所以高厚，細而品彙之所以化育，以至於經訓之微言，日用之小物，折之於此，無一不得其衷焉。由是操存益固，涵養益熟，精明純一，觸處洞然。泛應曲酬，發必中節。

此文當成於延平卒後不久。延平答問與朱子書有云：「近日涵養，必見應事脫然處否，須就事兼

體用下工夫，久久純熟，漸可見渾然氣象。」又曰：「昔聞之羅先生：『橫渠教人，令且留意神化二字，「所存者神」，便能「所過者化」。』更望於靜默時及日用處下工夫看如何。」延平之教，既曰「兼體用下工夫」，又曰「於靜默時及日用處下工夫」，本非專主一邊。然曰所存神便能所過化，則是尤重在靜默一邊也。朱子當時，則較偏重於日用發處，又較注意書本尋究，所謂於聖經中求義理，於日用間做工夫，此皆延平之教，而對於延平涵養未發一節，則不免未有深入。文集卷四十答何叔京書有云：

李先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節，此乃龜山門下相傳指訣。然當時親炙之時，貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此。至今若存若亡，無一的實見處，孤負教育之意。每一念此，未嘗不愧汗沾衣也。

此書在丙戌，朱子年三十七。此下朱子追念延平未發氣象之教，刻意研討，此書乃其發端。同卷又一書云：

昔聞之師，以為當於未發已發之幾，默識而心契焉，然後文義事理，觸類可通，莫非此理

之所出，不待區區求之於章句訓詁之間也。向雖聞此，而莫測其所謂。由今觀之，始知其為切要至當之說，而竟亦未能一蹴而至其域也。

此書亦在丙戌。雖是兼言未發已發，然延平教旨本是如此。惟就所偏重，則專拈未發，細讀延平答問自見。則朱子當時追念師門遺教之意，注意在於未發一邊，其意斷可見。

在前引兩書間猶有一書，云：

杜門奉親，碌碌猶昔。體驗操存，雖不敢廢，然竟無脫然自得處。但比之舊日，則亦有間矣。不審別來高明所進復如何。向來所疑，定已冰釋否？若果見得分明，則天性人心未發已發，渾然一致，更無別物。由是而克己居敬以終其業，則日用之間，亦無適而非此事矣。中庸之書，要當以是為主，而諸君子訓義，於此鮮無遺恨，比來讀之，亦覺其有可疑者。雖子程子之言，其門人所記錄，亦不能無失，蓋記者之誤，不可不審所取也。

此書在前引兩書之間，則其力主一依延平遺教可知。謂程子之言亦不能無失，乃指「凡心皆屬已發」言。此書則謂「未發已發渾然一致」，又云「體驗操存」，則即延平求中未發之旨而微變焉以

爲說。蓋朱子此時，乃以往日自所契悟在日用發處下工夫者又進一層，益以延平涵養未發之意，而求其渾然一致，故曰「比之舊日則亦有間」。書中言「農收乏人」，應在丙戌之秋。前引後一書，則應在丙戌之冬。至翌年丁亥，朱子訪張敬夫於長沙，而其爲說又一變。

文集卷七十五中和舊說序謂：

余蚤從延平李先生學，受中庸之書，求喜怒哀樂未發之旨，未達而先生沒。余竊自悼其不敏，若窮人之無歸。聞張欽夫得衡山胡氏學，則往從而問焉。欽夫告余以所聞，余亦未之省也。退而沉思，殆忘寢食。一日喟然歎曰：「人自嬰兒以至老死，雖語默動靜之不同，然其大體，莫非已發，特其未發者為未嘗發爾。」自此不復有疑。以為中庸之旨，果不外乎此矣。後得胡氏書，有與曾吉父論未發之旨者，其論又適與余意合，用是益自信。雖程子之言有不合者，亦直以為少作失傳而不之信也。然間以語人，則未見有能深領會者。乾道己丑之春，為友人蔡季通言之，問辨之際，予忽自疑：斯理也，雖吾之所默識，然亦未不可以告人者，今析之如此其紛糾而難明也，聽之如此其冥迷而難喻也，意者乾坤易簡之理，人心所同然者，殆不如是。而程子之言，出其門人高弟之手，亦不應一切謬誤以至





與南軒酬酢詩及其歸後懷南軒詩中皆已透露此消息，而爲中和舊說之所由來。故知中和舊說，乃爲朱子與南軒兩人在長沙講論兩月後所引起。證之上引各文，可以斷然無疑。

文集卷三十與張敬夫書曰：

人自有生，即有知識。事物交來，應接不暇。念念遷革，以至于死。其間初無頃刻停息，舉世皆然也。然聖賢之言，則有所謂未發之中，寂然不動者，夫豈以日用流行者爲已發，而指夫暫而休息，不與事接之際爲未發時耶？嘗試以此求之，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體。而幾微之際一有覺焉，則又便爲已發，而非寂然之謂。蓋愈求而愈不可見。於是退而驗之日用之間，則凡感之而通，觸之而覺，蓋有渾然全體，應物而不窮者，是乃天命流行生生不已之機。雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體，則未嘗不寂然也。所謂未發，如是而已。夫豈別有一物，限於一時，拘於一處，而可以謂之中哉。

（宋元學案節錄本文止此。）然則天理本真，隨處發見，不少停息者，其體用固如是，而豈物欲之私所能壅遏而梏亡之哉？故雖汨於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖，亦未嘗不因事而發見。學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初矣。

此爲中和舊說之第一書。朱子自注云：

此書非是，但存之以見議論本末耳。下篇同此。

此書所云人自初生即有知識，即舊說序中所謂「人自嬰兒以至老死」云云也。書中所論，不外序文所謂「人心大體莫非已發」之一語，與延平所主默坐澄心以觀大本之說相距實遠，而與朱子從遊延平時之自所啟悟，則頗爲接近。如曰「萬紫千紅總是春」，又曰「爲有源頭活水來」，皆與此書消息相通。即其長沙臨別詩亦云：「惟應酬酢處，特達見本根」，此皆主從已發處察識也。湖南之學，本主察識先於存養，南軒承其師五峯之說，而於延平默坐澄心之教則不謂然。朱子自延平卒後，工夫入細，日常省察，頗多悔憾，乃始有意回尋師說，觀前引答何叔京兩書可見。殆於其自所主張源頭活水以及萬紫千紅之意見自覺未安，故有「孤負教育之意，每一念此，未嘗不愧汗沾衣」之云也。其專程赴長沙訪南軒，必是挾帶此一番心情而去。及其臨別酬詩則曰：「昔我抱冰炭，從君識乾坤。」所謂冰炭，即指自己往日意見與延平默坐澄心之教不合而言。詩中云「惟應酬酢處，特達見本根」，此則依然是自己往日源頭活水萬紫千紅之見解，而轉與南軒持論相近。而卒之以「云何學力微，未勝物欲昏」，則朱子心中殆仍感踐修之未安，而於南軒之說仍有未盡



疑是此處否，更望指誨也。向見所著中論有云：「未發之前，心妙乎性，既發則性行乎心之用矣。」於此竊亦有疑。蓋性無時不行乎心之用，但不妨常有未行乎用之性耳。今下一前字，亦微有前後隔截氣象，如何如何？熟玩中庸，只消著一未字，便是活處，此豈有一息停住時耶？只是來得無窮，便常有個未發底耳。若無此物，則天命有已時，生物有盡處，氣化斷絕，有古無今久矣。此所謂天下之大本，若不真的見得，亦無揣摩處也。

朱子自注云：

此書所論尤乖戾，所疑語錄皆非是，後自有辨說甚詳。

此書緊承前書，前書謂生生不已之機，雖一日之間萬起萬滅，而其寂然之本體則未嘗不寂然，南軒復書謂其尚有認爲兩物之弊，故此書乃更進一步，謂此心「豈有一息停住時，只是來得無窮，便常有箇未發底」。如此則未發已發，合而爲一，只此一流行之體。一念間體用已具，更無分別。此一念來得無窮，即是念念相續，永不停住。而曰「來得無窮，便常有箇未發底」。中庸未發、已發本指內外言，而朱子改以先後言。其實此等見解，仍是源頭活水萬紫千紅之意，與延平默坐澄心求



是一處不透，所以觸處窒礙。雖或考索強通，終是不該貫。偶卻見得所以然者，輒具陳之，以卜是否。大抵日前所見，累書所陳者，只是儼然地見得箇大本達道底影像，便執認為是了，卻於「致中和」一句，全不曾入思議。所以累蒙教，告以求仁之為急，而自覺殊無立腳下工夫處，蓋只見得箇直截根源，傾湫倒海底氣象，日間但覺為大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊。蓋其所見，一向如是，以故應事接物處，但覺粗厲勇果增倍於前，而寬裕雍容之氣略無毫髮。雖竊病之，而不知所自來也。而今而後，乃知浩浩大化之中，一家自有一箇安宅，正是自家安身立命主宰知覺處，所以立大本行達道之樞要，所謂「體用一源，顯微無間」者，乃在於此。而前此方往方來之說，正是手忙足亂，無著身處。道邇求遠，乃至於是，亦可笑矣。（後幅論正蒙，論易經復卦，論孟子夜氣，均略去不錄。）

此書謂「儼然地見得箇大本達道底影像，便執認為是了」；又曰「蓋其所見，一向如是」。證之延平未卒以前朱子詩中所詠，如「源頭活水」，即是大本。「萬紫千紅」，即是達道。而求其立腳下工夫處則無。此書返就己心，謂前所認識，只是一影像。至是又有新悟，自謂「於『致中和』一句全不曾入思議」。中和始是此心本體。苟中和未致，則所謂日常流行者，其實非即是此





頓着處。今覺得如水到船浮，解維正舵，而沿洄上下，惟意所適矣，豈不易哉！始信明道所謂「未嘗致纖毫之力者」，真不浪語。而此一段事，程門先達惟上蔡謝公所見透徹，無隔礙處。自餘雖不敢妄有指議，然味其言亦可見矣。近范伯崇來自邵武，相與講此甚詳，亦歎以為得未曾有，而悟前此用心之左。且以為雖先覺發明指示不為不切，而私意汨漂，不見頭緒。向非老兄抽關啟鍵，直發其私，誨諭諄諄，不以愚昧而捨置之，何以得此，其何感幸如之。區區筆舌，蓋不足以為謝也。但未知自高明觀之，復以為如何爾。（此下論性不可以善惡名一節略去。）

此書與前一書不同者，在其指出已發者人心而凡未發者皆其性之一節。然此雖不似前見在萬起萬滅方往方來中立腳，而尚是偏於察識端倪一邊，尚主心為已發也。

以上四書，皆朱子此後所謂中和舊說也。此四書當皆在乾道四年戊子。五年己丑春，與蔡季通相語，忽又因疑得悟，於是又有與湖南諸公書，此即中和舊說序所謂「亟以書報欽夫及嘗同為此論者」也。朱子自此四書後，讀胡五峯與曾吉父論未發，大旨與四書中意見相合，故益以自信，而湖湘學者大體亦都同此主張，南軒亦不例外。故朱子得此新悟，急於作書徧告也。

文集卷六十四與湖南諸公論中和第一書云：

中庸未發已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子「凡言心者皆指已發而言」，遂目心為已發，性為未發。然觀程子之書，多所不合。因復思之，乃知前日之說，非惟心性之名命之不當，而日用功夫全無本領，蓋所失者不但文義之間而已。按文集、遺書諸說，似皆以思慮未萌，事物未至之時，為喜怒哀樂之未發，當此之時，即是此心寂然不動之體。而天命之性，當體具焉。（當字王講改作全字，似不可從。）以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之情（文集作性，今依王講改）發焉，而心之用可見。以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正，而情性之德然也。然未發之前不可尋覓，已發（文集作覓字，依王講改）之後不容安排。但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也，鏡明水止，而其發也，無不中節矣。此是日用本領工夫。至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本，而於已發之際觀之，則其具於未發之前者，固可默識。故程子之答蘇季明，反復論辨，極於詳密，而卒之不過以敬為言。又曰：「敬而無失，即所以中。」又曰：「入道莫如敬，未有致知而不在敬者。」又曰：「涵養須是敬，進學則在





而生平於延平李先生，則終是稱道不去口。學者試細究朱子四十歲以前之學問塗轍，尤其關於已發未發一問題之往返探索，而獲得此最後之結論，於其經過，果能有會於心，則於大學章句序此一節之措辭，亦可約略窺見其淵旨之所在矣。

文集卷五十六答方賓王有云：

延平行狀中語，乃是當時所聞其用功之次第。今以聖賢之言、進修之實驗之，恐亦自是一時入處，未免更有商量也。程子所論心指已發，後書明言「此固未當」，則是一時言語不免小差，須如後說，乃為無病。蓋性為體，情為用，而心則貫之。必如橫渠先生所謂「心統性情者」，其語為精密也。

此書應在淳熙八年辛丑，朱子年五十二。是年冬十一月奏事延和殿，上距隆興元年癸未多朱子至行在奏事垂拱殿，前後相距，垂二十年矣。書中有云：「屬者入都，不能半月，而匆匆以去。」又曰：「有書只託呂子和發書至婺女，彼中時有便。」因此時朱子正提舉兩浙東路也。在此書中，朱子始明白以延平默坐澄心之遺教為非，僅謂「自是其一時入處，未免更有商量」。蓋既已拈出程門敬字，已發未發，內外動靜，固已一以貫之，不煩更偏在默坐澄心求未發氣象為教。然

書中又曰：「以聖賢之言、進修之實驗之」，此兩者，則仍是往年所受延平遺教也。

今再將與湖南諸公書之所陳，回視前四書之舊說，則舊說中之錯誤未當處，亦一一躍然彰顯。如第一書云：「暫而休息，不與事接之際，則泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體」，此即失卻居敬工夫所致，非人心真體段如是也。又曰：「雖汨於物欲流蕩之中，而其良心萌蘖亦未嘗不因事而發見，學者於是致察而操存之，則庶乎可以貫乎大本達道之全體而復其初」，此則所謂先察識後存養，工夫偏落一邊。抑且將如伊川所謂「破屋中禦寇，東面一人來未逐得，西面又一人至，右左前後驅除不暇」，非明道「敬勝百邪」之教也。又如第二書云：「只是來得無窮，便常有箇未發」，此語更值商榷。既與中庸原義有乖，亦將使實際修爲工夫無從下手。苟非平日有居敬一段工夫，亦豈得有如中庸所謂之未發。第三書已提及心之主宰知覺處，然使無所存養，則我心之爲主宰知覺者，其果可恃乎？所謂「浩浩大化中，一家自有一箇安宅」者，又真可謂是安宅乎？第四書始提到敬字，然只云「致知格物居敬精義之功自是其所施之」，此只隨筆提及，忽略了敬字喫緊工夫，所以必有待於最後之更進一境。朱子大賢，此番求道進學深淺曲折之致，洵可以垂示來學，作爲一至堪警惕玩味之榜樣也。

文集卷六十七有已發未發說，與論中和第一書同時，字句亦多相同，茲並備錄，以供參究。

其文曰：

中庸未發已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子「凡言心者皆指已發」之云，遂目心為已發，而以性為未發之中，自以為安矣。比觀程子文集、遺書，見其所論多不符合。因再思之，乃知前日之說，雖於心性之實未始有差，而未發已發命名未當。且於日用之際，欠卻本領一段工夫。蓋所失者不但文義之間而已。因條其語，而附以己見，告於朋友，願相與講焉。恐或未然，當有以正之。（以下逐條引程子文集、遺書，此省不錄。）

右據此諸說，皆以思慮未萌、事物未至之時為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是心體流行，寂然不動之處，而天命之性體段具焉。以其無過不及、不偏不倚，故謂之中。然已是就心體流行處見，故直謂之性則不可。呂博士論此，大概得之。特以中即是性，赤子之心即是未發，則大失之。故程子正之。蓋赤子之心，動靜無常，非寂然不動之謂，故不可謂之中。然無營欲知巧之思，故為未遠乎中耳。未發之中，本體自然，不須窮索。但當此之時，敬以持之，使此氣象常存而不失，則自此而發者，其必中節矣。此日用之際本領工夫。其曰「卻於已發之處觀之」者，所以察其端倪之動而致擴充之功也。一不中，則非性之本然，

而心之道或幾乎息矣。故程子於此，每以「敬而無失」為言。又云：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」又曰：「涵養須是敬，進學則在致知。」以事言之，則有動有靜。

以心言之，則周流貫徹，其工夫初無間斷也。但以靜為本耳。（原注：周子所謂主靜者，亦是此

意。但言靜則偏，故程子又說敬。）向來講論思索，直以心為已發，而所論致知格物，亦以察識端

倪為初下手處，以故缺卻平日涵養一段功夫。其日用意趣，常偏於動，無復深潛純一之味。而其發之言語事為之間，亦常躁迫浮露，無古聖賢氣象。由所見之偏而然爾。程子所謂「凡言心者皆指已發而言」，此卻指心體流行而言，非謂事物思慮之交也。然與中庸本文不合，故以為未當而復正之。固不可執其已改之言而盡疑論說之誤，又不可遂以為當而不究其所指之殊也。周子曰：「無極而太極。」程子又曰：「『人生而靜』以上不容說，纔說時便已不是性矣。」蓋聖賢論性，無不因心而發。若欲專言之，則是所謂無極而不容言者，亦無體段之可名矣。未審諸君子以為如何？

竊疑此篇實乃與湖南諸公書之先稿。文集同卷又有程子養觀說，亦當同時，可資相證。茲復鈔錄於下：



程子曰：「存養於未發之前則可。」又曰：「善觀者卻於已發之際觀之。」何也？曰：此持敬之功，貫通乎動靜之際者也。就程子此章論之，方其未發，必有事焉，是乃所謂靜中之知覺，復之所以見天地之心也。及其已發，隨事觀省，是乃所謂動上求靜，艮之所以止其所也。然則靜中之動，非敬其孰能形之。動中之靜，非敬其孰能察之。故又曰：「學者莫若先理會敬，則自知此矣。」然則學者豈可舍是而他求哉？

此乃朱子對此問題積年探索之最後所得，正在提出程門一敬字工夫也。方其初自衡嶽歸來，則專以南軒艮齋銘爲宗旨，是即所謂動上求靜也。其間不同顯可觀。

然朱子此番新悟，湖湘學者或信或疑，累年未定。惟南軒復書深以爲然。朱子又有答張欽夫一長書，見文集卷三十二，其書曰：

諸說例蒙印可，而未發之旨又其樞要。既無異論，何慰如之。然比觀舊說，卻覺無甚綱領。因復體察，見得此理須以心為主而論之，則性情之德，中和之妙，皆有條而不紊矣。然人之一身，知覺運用，莫非心之所為，則心者，固所以主於身而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以為



毫釐之差，千里之謬，將有不可勝言者。此程子所以每言「孟子才高，學之無可依據。人須是學顏子之學，則入聖人為近，有用力處」。其微意亦可見矣。且如灑掃應對進退，此存養之事也，不知學者將先於此而後察之耶？抑將先察識而後存養也。以此觀之，則用力之先後，判然可觀矣。來教又謂「動中涵靜，所謂復見天地之心」，亦所未喻。熹前以復為靜中之動者，蓋觀卦象便自可見，而伊川先生之意似亦如此。來教又謂「言靜則溺於虛無」，此固所當深慮。然此二字，如佛者之論，則誠有此患。若以天理觀之，則動之不能無靜，猶靜之不能無動也。靜之不能無養，猶動之不可不察也。但見得一動一靜互為其根，敬義夾持不容間斷之意，則雖下靜字，元非死物。至靜之中，蓋有動之端焉，是乃所以見天地之心者。而先王之所以至日閉關，蓋當此之時，則安靜以養乎此爾，固非遠事絕物，閉目兀坐，而偏於靜之謂。但未接物時，便有敬以主乎其中，則事至物來，善端昭著，而所以察之者益精明爾。伊川所謂「卻於已發之際觀之」者，正謂未發則只有存養，而已發則方有可觀也。周子之言「主靜」，乃就中正仁義而言。以正對中則中為重，以義配仁則仁為本爾。非四者之外，別有「主靜」一段事也。來教又謂熹言以靜為本，不若遂言以敬為本，此固然也。然敬字工夫通貫動靜，而必以靜為本，故熹向來輒有是語。今若

遂易為敬，雖若完全，然卻不見敬之所施有先有後，則亦未得為諦當也。至如來教所謂「要須察夫動以見靜之所存，靜以涵動之所本，動靜相須，體用不離，而後為無滲漏也」，此數句卓然意語俱到。然上兩句次序似未甚安。意謂易而置之，乃有可行之實，不審尊意以為如何。

此書特拈出心字為用工之地，蓋因在性處則無可致力也。後人目程朱為性學，陸王為心學，實非正見。惟觀此書，朱子與南軒兩人間，實仍有歧見存在。南軒意寧言敬，不喜言靜，朱子則謂敬字工夫雖兼動靜，而仍必以靜為本。涵養察識之先後，兩人意亦不同。關於此兩問題，當另篇續詳，此暫不論。

文集卷三十一 答張敬夫有云：

中字之說甚善，而所論狀性形道之不同，尤為精密，開發多矣。然愚意竊恐程子所云「只一箇中字，但用不同」，此語更可玩味。所謂「只一箇中字」者，中字之義未嘗不同，亦曰不偏不倚，無過不及而已矣。然「用不同」者，則有所謂在中之義，有所謂中之道是也。所謂在中之義，言喜怒哀樂之未發，渾然在中，亭亭當當，未有箇偏倚過不及處。



發之際，常挾此物以自隨也。然此義又有更要子細處。夫此心廓然，初豈有中外之限。但以已發未發分之，則須如此。亦若操舍存亡出入之云耳。乞并詳之。

此書原注在壬辰冬，則前一書亦應在壬辰。兩書所辨，顯與中和舊說不同。舊說之放棄在己丑，此兩書又在其後三年。後人有認此兩書亦爲中和舊說者，其誤不待辨。

黃梨洲宋元學案晦翁一案，首舉中和說凡四篇，而引劉戡山語於後，其言曰：

此朱子特參中庸奧旨以明道也。第一書先見得天地間一段發育流行之機，無一息之停待，乃天命之本然，而實有所謂未發者存乎其間。即已發處窺未發，絕無彼此先後之可言者也。第二書則以前日所見為籠侗，浩浩大化之中，一家自有一箇安宅，為立大本行達道之樞要，是則所謂性也。第三書又以前日所見為未盡，反求之於心，以性情為一心之蘊。心有動靜，而中和之理見焉。故中和只是一理。一處便是仁，即向所謂立大本行達道之樞要。然求仁工夫只是一敬，心無動靜，敬無動靜也。最後一書，又以工夫多用在此已發為未是，而專求之涵養一路，歸之未發之中云。合而觀之，第一書言道體也。第二書言性體也。第三書合性於心，言工夫也。第四書言工夫之究竟處也。見解一層進一層，工夫一節

換一節，孔孟而後，幾見小心窮理如朱子者。愚索朱子之學，本之李延平，由羅豫章而楊龜山，而程子，而周子。自周子有「主靜立極」之說，傳之二程，其後羅、李二先生專教人默坐澄心，看喜怒哀樂之未發時作何氣象。朱子初從延平遊，固嘗服膺其說，已而又參以程子主敬之說，靜字為稍偏，不復理會。迨其晚年，深悔平日用功未免疏於本領，致有「辜負此翁」之語，固已深信延平立教之無弊。而學人向上一機，必於此而取則矣。湖南答問誠不知出於何時，考之原集，皆載在敬夫次第往復之後，經輾轉折證而後有此定論，則朱子生平學力之淺深，固於此窺其一斑。而其卒傳延平心印以得與於斯文，又當不出此書之外無疑矣。夫「主靜」一語，單提直入，惟許濂溪自開門戶，而後人往往從依傍而入，其流弊便不可言。幸而得，亦如短販然，本薄利奢，叩其中藏，可盡也。朱子不輕信師傳，而必遠尋伊洛以折衷之，而後有以要其至，乃所謂善學濂溪者。

此一節，隨處皆可商榷。朱子中和說明在四十前，何謂「湖南答問不知出於何時」乎？又謂「迨其晚年而有『辜負此翁』之語」。今考此語見於答林擇之書，確是出於中和說之後，然亦不得謂在朱子之晚年也。朱子當時有中和說與中和舊說，學案首舉及此，示其重視，乃刪去舊說第二

書，又混合中和說與舊說爲一，總稱中和說一二三四，此豈朱子當時之眞乎？又其中中和說三，應在中和說四答湖南諸公之後，而復顛倒其次第。又於此四篇中，漫加刪節，無一詳其全文，使讀者無以見其先後之原序，詳實之內容，遂乃妄肆曲解，甚可怪也。朱子中和說，本承延平求中未發之遺教而來，朱子當時認心爲已發，遂致生此許多曲折，此諸書皆本中庸論心之未發已發者，而戴山乃謂第一書言道體，第二書論性體，第三書合性於心，言工夫，第四書言工夫之究竟，此與原書內容及當時情實全不符。而又特稱之曰「見解一層進一層，工夫一節換一節」，又曰「孔孟而後，幾見小心窮理如朱子者」。是故諛之，抑故誣之耶？朱子第一書自注：「此書未是，但存之以見議論本末。」學案特將此注刪去，而引戴山曰：「說得大意已是。」試問此爲晦翁學案，抑戴山學案乎？且朱子對此問題自有悟處，並不墨守延平求中未發之遺教，而乃謂其「卒傳延平心印以得與於斯文」，此非厚誣朱子而何？朱子對此番尋究之最後結論，則一歸於二程之言敬，而必言其乃是善學濂溪。朱子自有善學濂溪而尊推之於二程以上之意，然此等見解尚在後，語詳本書朱子述評周程篇。此處所云，顯是牽強之曲解。又曰：「朱子之學本之李延平，由羅豫章而楊龜山而程子而周子，自周子有『主靜立極』之說傳之二程，其後羅李二先生」云云，此於兩宋儒學傳統全未道著眞處。只爲要主張濂溪「主靜立人極」一語而曲說強解，厚誣前人，欺妄後學，





矣。惟涵養於未發之前，則其發處自然中節者多，體察之際亦甚明審，易為着力。

此皆在中和舊說之後，而南軒猶主先察識之證也。且戴山既謂朱子善學濂溪，又何待於晚年。故知戴山說凡此皆在朱子四十稍後，已與陽明晚年定論之說相衝突，而梨洲之說又與戴山「善學濂溪」之說相衝突。首尾橫決，彼此齟齬，究孰為得朱子當日之真乎？

梨洲又一案語則曰：「湖南一派，大端發露，無從容不迫氣象。自南軒出而與考亭相講究，去短集長，其言語之過於正者裁之以歸於平正，『有子，考无咎』，其南軒之謂與。」此條敘述南軒、朱子兩家切磋之間，頗近實情。然「大端發露，無從容不迫氣象」，正為其主張察識先乎持養而然。自朱子與湖南諸公論中和書後，南軒始折而從之，然猶未放棄其先察識後涵養之舊見。此在當時討論心性修養工夫上有莫大關係，豈如梨洲所謂「言語之過正者裁之歸於平正」而已乎？而謝山之案語則曰：「南軒似明道，晦翁似伊川，向使南軒得永其年，所造更不知如何也。而北溪諸子必欲謂南軒從晦翁轉手，是猶謂橫渠之學於程氏，欲尊其師而反誣之，斯之謂矣。」此又與梨洲案語相衝突。戴山、梨洲、謝山，皆一意尊陽明，於朱子則意存貶抑，言不考實，終無一貫統緒可尋，是亦徒見其為門戶習氣之私而已。清儒治考據號漢學者必排朱子，其治義理言





自立說，以未發已發分屬動靜之時，非復程子之說矣。

此舉喜怒不繫於心，實非朱子平日論學合內外貫本末之旨。朱子嘗言：「定性一篇之中，都不見一箇下手處。」即謂喜怒不繫於心，亦須先有靜存工夫。因物喜怒，須就來物而格其理，仍須續有動察工夫。伊川提出「敬義夾持」之語，始使人可以下手。或問：「定性書『擴然而大公，物來而順應』，莫不是下工夫處？」朱子答之曰：「這是說已成處。」是朱子雖亦承認有如定性書中此兩句所言之境界，而必仍有工夫可用。石潭之學，以程朱爲的，謂陽明不窮事物之理而守吾此心，則未有能中於理。然其分辨程朱論中和，則還復自陷其失。朱子論學，多從二程轉手，不經細辨，輕持異論，則往往失之。如石潭此等處是也。

繼此當辨者，爲中和舊說之年代問題。白田年譜繫此諸書於乾道二年丙戌朱子未赴潭州晤張敬夫之前。竊謂此事惟一直接明白之證據，厥爲朱子之中和舊說序。朱子、南軒兩人往復討論此問題，在乾道三年冬朱子晤南軒於長沙以後，序文極明顯，無可置疑，一也。若此四書在前，朱子之赴長沙，與南軒意見已無大出入，何以李、洪兩譜皆載范念德言兩人論中庸義三日夜不能合乎？此時兩人意見不合者又何在，更難確指，二也。又若此四書在乾道二年丙戌，而朱子與湖南

諸公論中和第一書則在乾道五年己丑，前後相隔三年，何以書中只云「因復思之，乃知前日之說非」乎。此不似隔三年以後之口吻，三也。白田年譜繫此於丙戌，乃據朱子答何叔京及答羅宗約兩人書。其答何叔京兩書已錄在前，正是懷念延平遺教，徬徨尋索，與中和舊說認心爲已發者意態絕不同。若朱子於丙戌已認心爲已發，則其答何叔京，斷不復有「孤負教育，愧汗沾衣」之語，亦更不爲「今始知其爲切要至當而未能一蹴而至」之嘆矣。又文集同卷答何叔京另一書云：

熹碌碌講學親旁，思索不敢廢，但所見終未明了。動靜語默之間，疵吝山積。思見君子，圖所以洒濯之者而未可得。今年卻得一林同人在此，相與討論。其人操履甚謹，思索愈精，大有所益，不但勝己而已。欽夫亦時時得書，多所警發。所論日精詣。向以所示遺說數段寄之，得報如此，始亦疑其太過，及細思之，一一皆然。有智無智，豈止校三十里也。

此書謂「動靜語默之間疵吝山積」，正見朱子當時之心情，所爲於延平遺教追念不置也。此乃大賢省察之密，進學之猛，不得與泛作謙辭者等視。其他與叔京書中，此等語尙亦有之。「林同人」即用中字擇之。時朱子時時得南軒書，佩服嚮往之情見乎辭，所爲遠道訪之南嶽也。若其時已有

中和舊說四書，與南軒往復討論，何爲與叔京書中絕不提及？此亦斷無此情理。故據朱子答何叔京諸書，正可證中和舊說之尚在後。其答羅宗約各書見續集卷五，如云：

胡仁仲所著知言一冊內呈，其語道極精切，有實用處。欽夫嘗收安問，警益甚多。大抵衡山之學，只就日用處操存辨察，本末一致，尤易見功。某近乃覺知如此，非面未易究也。

此書僅可證朱子與南軒自豫章至豐城舟中有三日之款以後，時有書函往來，並知湖湘之學主就日用處先辨察，正與朱子向所主張心爲已發之意略相似，而與延平求中未發之教則頗不合。然朱子此書乃云「操存辨察」，不云「辨察操存」，蓋朱子此時正是追悔往昔，垂念師教。雖得衡山新說而喜之，然欲取五峯、南軒之新說與延平遺教相配合，故云「操存辨察」，特加操存於辨察之前，而云「本末一致，尤易見功」，操存即其本，是仍采師說也。辨察乃其末，則新得之於南軒，而求有以與師門遺教縮合一致，此乃朱子有此想法，而實未有定見，故云「非面未易究也」。是則朱子之發意前往潭州，一究其詳之意，正可於答宗約此書得其消息。至於中和舊說之第一書，明云「致察而操存之」，先辨察，後操存，顯與答宗約書不同。若早有中和舊說四書在前，則此書下語決不如此，亦恐不復有南嶽之行矣。

又一書云：

某塊坐窮山，絕無師友之助，惟時得欽夫書問往來，講究此道，近方覺有脫然處。潛味之久，益覺日前所聞於西林而未之契者，皆不我欺矣。幸甚幸甚。原來此事與禪學十分相似，所爭毫末耳。然此毫末卻甚占地位。今學者既不知禪，而禪者又不知學，互相排擊，都不割著痛處，亦可笑耳。

此書大值注意。朱子得南軒書，往來講究，而益覺日前所聞於西林而未契者皆不我欺，此即指求中未發言。故曰此事與禪學十分相似也。延平初非朱子之習禪，朱子遂轉從動處已發處求之，乃有「萬紫千紅」諸詩。其題西林院壁，既曰「觸目風光不易裁」，又曰「不奈簷花抵死香」。而延平默坐澄心之教，則轉若與冥坐觀心甚相近。故朱子與林擇之書，自承「先聞李先生論此最詳，後來所見不同，遂不復致思」也。迨延平卒後，朱子垂念師門遺教，其時之心情，可證之前引與何叔京諸書。此與宗約書亦在丙戌，因與南軒往來講究，而轉覺延平所教之不我欺，則絕非中和舊說之意。是則此時朱子心中雖尚未有定見，而終爲偏向延平可知。白田年譜考異，謂宗約在西蜀卒於戊子四月，朱子與書，必不在赴潭州以後，是也。顧其說朱子與羅書之內容，則頗爲





白田年譜考異又謂朱子自注二書，即中和舊說之第一第二書，文集編次於論程集改字之前，時劉共甫在潭州，乃乙酉、丙戌間，至丁亥則召還矣。以此爲四書在丙戌不在戊子之證。惟文集編次，實未能一一依照年時次序。白田謂「朱子文集三十卷與張欽夫書，三十一卷答張敬夫書，大概以年敘，三十二卷所載則不以年敘，且多未定之論，故疑爲朱子所自刪，而後人復入之。」此說亦殊未是。豈有舊說中第一第二書，朱子自注爲未是，又自注爲所論尤乖戾者，反不刪去，而於舊說中第三第四書，思議漸歸是處，顧反刪去不存之理。潘潢跋文集，謂「公老慶元間，學禁方厲，片詞隻字，所在毀棄。淳祐以來，區區掇拾，已非復公季子在初類次本，諸篇往往尙逸弗錄，集中記載，牴牾可疑，亦復不鮮。」則何可據今文集編次，輕爲臆測。

又文集卷四十二答石子重有云：

熹自去秋之中走長沙，閱月而後至，留兩月而後歸，在道繚繞又五十餘日還家。欽夫見處卓然不可及，從游之久，反復開益爲多。敬字之說深契鄙懷，下學處須是密察，見得後便泰然行將去，其實始終是箇敬字。觀夫子答門人爲仁之問，大要以敬爲入門處，正要就日用純熟處識得，便無走作，近方見此意思，亦患未得打成一片耳。「大化之中自有安

宅」，此立語固有病，然當時之意，卻是要見自家主宰處。所謂大化，須就此識得，然後鳶飛魚躍觸處洞然。若但泛然指天指地，說箇大化便是安宅，安宅便是大化，卻恐顛預儻侗，非聖門求仁之學也。熹忽有編摩之命，出於意外，即不敢當。復聞闕期尚遠，足以逡巡引避，遂且拜受。亦不敢久冒空名，旦夕便為計矣。

此書所謂去秋，即乾道三年丁亥。是年十二月，自潭州歸，除樞密院編修官，即所謂「忽有編摩之命出於意外」也。則此書之在四年戊子，斷可信矣。書中屢言察識之爲要，正是中和舊說中意見。「大化之中自有安宅」，語見舊說第三書。據此，知第三書斷在戊子，而第一第二書亦在戊子可知。白田年譜亦繫答子重此書於戊子，而謂舊說四書在丙戌，丙戌去戊子前後已歷三年。即據答子重此書，朱子明謂因從遊南軒之久而開此新悟，決非以丁亥晤南軒後所悟來證其丙戌舊說之是，書辭明白可據。而白田必繫舊說四書在丙戌，甚矣其不思也。

又文集卷四十答何叔京有云：

向來妄論持敬之說，亦不自記其云何。但因其良心發見之微，猛省提撕，使心不昧，則是做工夫底本領。本領既立，自然下學而上達矣。若不察於良心發現處，即渺渺茫茫，恐無

下手處也。欽夫之學，所以超脫自在，見得分明，不為言句所桎梏，只為合下入處親切。今日說話，雖未能絕無滲漏，終是本領是當，非吾輩所及。但詳觀所論，自可見矣。

此書末云：「近者損八十萬緡築揚州之城，羣臣之諫不聽」，乃指王琪事，則此書亦當在戊子。其時所推服於南軒者至矣。主要則在先察識，乃是合下入處工夫親切，中和舊說亦正是同時意見。取此與前引答何叔京三書在丙戌者相比，彼時乃是追憶延平師教，此刻乃是推重南軒主張，其間變化，乃在丁亥潭州之行，其痕迹豈不顯然易指乎？

同卷又一書云：

熹近日因事，方有少省發處。如鳶飛魚躍，明道以為與「必有事焉勿正」之意同者，今乃曉然無疑。日用之間，觀此流行之體，初無間斷處，有下工夫處，乃知前日自詭誑人之罪，蓋不可勝贖也。此與守書冊泥言語全無交涉，幸於日用間察之。

此書首云「今年不謂饑歉至此，夏初所至汹汹，遂為縣中委以賑糶之役，今早稻已熟」云云，年譜乾道四年夏四月崇安饑，是此書在戊子秋也。所謂「觀此流行之體，初無間斷處，有下工夫











不得不詳辨也。

白田、張甫兩人所以必翻舊說，則猶有故。蓋因舊說第四書即最後一書有云：「近范伯崇來自邵武，相與講此甚詳。」白田云：「范伯崇以丙戌夏秋過建陽，見與許順之書，何書亦及之，則在丙戌無疑。張甫因之，曰此前三書則似在乙酉、丙戌間也。今按與許順之書云：「此間窮陋，夏秋間伯崇來相聚得數十日，講論稍有所契，自其去，此間幾絕講矣。」答何叔京書則云：「伯崇近過建陽相見，得兩夕之款，所論益精密可喜，其進未可量。」則此兩書所述范伯崇來建陽，決非同時。王夏兩氏同以爲在丙戌，此決不然。惟謂朱子與何此書在丙戌則是。書中有「昔聞之師，以爲當於未發已發之幾默識而心契焉」一段，已引釋在前，此時乃是朱子追念延平遺教，並非與南軒討論中和，書中亦絕未提出與南軒討論中和之事。只謂范伯崇所論益精密，亦未提到與彼討論中和舊說第四書中云云，此與王、夏兩氏所揣測者殊不相近。疑范伯崇當於戊子又來建安，未得切證，然邵武、建陽路途非遙，正可從中和舊說之第四書證范伯崇之又來建陽，不得以范伯崇曾於丙戌來建陽，而即據以證中和舊說之亦在丙戌。讀者通觀本篇前後所辨，宜可判其得失。須先通觀義理大體，而後考據有所施。若僅憑枝節考據，將無以得義理之曲折。王、夏兩氏非不精於考據，徒以不能深入義理之精微，乃欲從考據中定義理之辨，則宜其失之遠也。



主張，抑猶在答張南軒一書之後。其云「舊聞李先生論此最詳」，「遂成蹉過，孤負此翁」，與答何叔京書「辜負教育之意」云云，語氣若相同，時日有先後之異。一在中和舊說前，一在中和舊說後。同是追念師門，而朱子對此一問題之曲折往復，層次深淺，則所當細辨。清儒李穆堂有朱子不惑錄，謂朱子生平學凡四變：三十歲以前專爲二氏之學；自三十一至四十此十年中，粹然儒者，與林擇之、何叔京等書可考；四十以後始棄延平之教，如與林擇之之書論中和，謂「舊聞李先生論此最詳，後來所見不同，遂不復置思」之類是也。穆堂辨朱陸異同，荒誕如是。答林擇之書所謂「後來所見不同」，豈指四十以後言。穆堂又自謂嘗盡錄朱子五十一至七十一歲論學之語見於文集者一字不遺，共得三百七十餘篇，名曰朱子晚年全論，其言無不合於陸子。又抄其三十一至四十歲恪遵延平之教者別爲一卷，名曰不惑錄。斯其鈔摭已勤，而考釋之疏，實堪詫怪。徒曰朱子四十歲前十年恪遵延平，五十以後二十年一從陸子，語無剩義，稍讀朱子書者，能信其說否？此與劉戴山以朱子中和舊說爲直承之李延平者大意相同。講求前人義理，須先細讀前人文字，不當恣意妄說。觀此兩人之言，而後知朱子學風之近似於尋章覓句者之大爲不可忽也。

朱子答林擇之又有一書謂：



「從涵養中漸漸體出這端倪來」，陳、湛之學似之。又云：「苟得其養而無物欲之昏，自然發見昭著，不待別求」，陽明之學似之。是皆早年未定之論，而後來所不取也。羅整菴言，後人創為異說者，乃拾前人之所棄以自珍，正謂是爾。

今按：朱子自己丑悟中和舊說之非，越後二十年間，關於討論此一問題，如已發未發之界分，如涵養省察之先後，如主靜主敬之異同，凡此之類，皆當分篇別述。謂朱子己丑、庚寅數年間見解猶未為定論，固是可說。然如白田以此書比之陳、湛、陽明之說，謂是朱子之所棄，而為此三人之所拾，則實亦一種粗疏之見，不可不辨。朱子答林擇之兩書，乃辨涵養省察先後，其所用涵養字，實與延平之所謂默坐澄心者有不同，則即此書而可見。陳白沙主張靜中養出端倪，然亦辨朱子與延平相異，詳上引白沙答羅一峯書，則焉得謂白沙乃拾朱子所棄以自珍乎？至此書云：「義理人心之固有，苟得其養而無物欲之昏，則自然發見明著，不待別求。」此數語，在朱子以前以後，大體抱持此意見，又豈得謂之是早年未定之論，至其晚年，乃別有新論與此相異乎？書中又曰：「格物致知，亦因其明而明之」，此即格物補傳所謂「莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」也。是又豈朱子晚年之所棄，而為陽明所拾取乎？宋明兩代理學，本是同根一源，迨其

脈分流別，則確有不可渾并爲一者。諸家之間，亦各有其精微獨到處。學者貴能見其同而求其異，辨其似而檢其非，不得先立門戶之見，遇其一語相近，乃遽謂是此之所棄而彼之所拾，則終無以明各家之真相。

又朱子答林擇之又一書云：

今且論涵養一節，疑古人直自小學中涵養成就。所以大學之道，只從格物做起。今人從前無此工夫，但見大學以格物爲先，便欲只以思慮知識求之，更不於操存處用力，縱使窺測得十分，亦無實地可據。大抵敬字是徹上徹下之意，格物致知，乃其間節次進步處耳。

此書緊在上引兩書前，亦是同時語。合此三書參之，朱子當時之意自見，豈得與陳湛、陽明二家之說並論。白田之誤益顯矣。故曰當先通觀義理大體，而後考據有所施；僅憑枝節之考據，則無以盡義理之曲折。王、夏兩氏，終是囿於清代考據樊籠，不足以進窺宋儒義理之堂奧也。

竊謂朱子之學，博大精深，宏通細密，兩臻於極。驟窺其書，一若每一陳義，必稱引前說，絕少創見。不知凡所稱引，皆非偶然。即如已發未發一問題，以延平爲之師，南軒爲之友，而湖湘之與道南一脈，主張各自不同。朱子沉潛反復，左右采獲。先則自有所悟，於延平所言置不復



如入迷宮。空自驚歎其偉大，不能尋覓一出路。茲篇於朱子探討已發未發一節，不憚辭費，詳其始末，亦俾治朱學者能舉一隅而反之三爾。

以上所陳，乃朱子關於辨未發已發一問題之體悟所及。茲當附述朱子對於中字之見解，以補上述所未盡。

語類云：

中一名而函二義，喜怒哀樂未發之中，與時中之中異。（六〇）

中庸以未發之中與發而中節之和兩者分提，此處所謂時中，約略相當於中庸之發而中節。朱子意，求發而中節，求時中，皆須別有工夫，非謂得此未發之中，即可不煩再有工夫而時時可以獲中節之和。此層爲辨論此題一重要關節，不可不特加注意。

問：「學者如何皆得中節？」曰：「學者安得便一一恁地，也須且逐件使之中節方得。此所以貴於博學、審問、謹思、明辨，無一事之不學，無一時而不學，無一處而不學，各求其中節，此所以為難也。」（六二）



又曰：

釋氏今夜痛說一頓，有利根者當下便悟，只是箇無星之秤。（一一五）

此即是一悟便可時中，不煩再有工夫也。

大學如正心章已說盡了，至修身章又從頭說起，至齊家、治國章，又依前說教他，何也？蓋要節節去照管，不成卻說自家在這裏心正身修了，便都只聽其自治。（一六）

大學所以有許多節次，正欲學者逐節用工，非如一無節之竹，使人纔能格物，則便到平天下。（一六）

子思言中，而謂之中庸者，庸只訓常。日用常行，事事要中，所以謂「中庸不可能」。

（一六）

所謂道，只是如日用底道理。恁地是，恁地不是，事事理會得箇是處，便是道也。近時釋氏便有箇忽然見道底說話。道又不是一件甚物，可撲得入手。（一三）

道不可撲得入手，中亦非在喜怒哀樂未發時覘見了，便可從此永保勿守，曲應而萬當。

語類又曰：

中只是箇恰好道理。(三三)

「湯執中」，只是要事事恰好，無過不及。(五七)

朱子平常好言恰好。又曰：

萬事萬物皆是理，但是安頓不能得恰好。(三一)

人須要學，不學便欠闕了他底。學時使得箇恰好。(一一九)

聖人之道，是箇恰好底道理，所以不可及。自家纔着意去做，不知不覺又蹉過了。且如「恭而安」，這是聖人不可及處。到得自家纔着意去學時，便恭而不安了。此其所以不能，只是難得到恰好處。不着意，又失了。纔着意，又過了。所以難。(三六)

大抵道理都是合當恁地，不是過當。若到是處，只得箇恰好。(二九)

不過當，即是中節，即是恰好。欲時時處處事事物物無不到此恰好，則難。中庸章句解「君子而時中」云：



惻隱羞惡是已發處，人須是於未發時有工夫始得。（五九）

於未發之前，須是得這虛明之本體分曉。及至應事接物時，只以此處之，自然有箇界限節制，接着那天然好處。（五九）

此處便見朱子教人兩面兼顧，不偏着一邊之意。又曰：

論水之有源本，則見其流必知其有源，然流處便是那源本，更去那裏別討本？只那濶便是那本了。孟子說『觀其濶』，便是就濶處便見其本。（六〇）

此之謂內外交養，本末一體。時中之中，亦即是在中之中。發而中節之和，亦即是未發之中。本末內外既須分，又須合。朱子教人，大率如是。











主敬者，存心之要。致知者，進學之功。二者交相發焉，則知益明，守益固，而舊習之非，自將日改月化於冥冥之中矣。

涵養省察與主敬致知，要之當兩面夾進，不偏着一邊，而時或言之有輕重。其答林擇之亦云：「敬義非兩截事。『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長』，則此心卓然貫通動靜，敬立義行，無適而非天理之正矣。」所謂敬立義行，即是有涵養又能省察也。

又文集卷四十七答呂子約有云：

操之而存，則只此便是本體，不待別求。惟其操之久而且熟，自然安於義理而不妄動。則所謂寂然者，當不待察識而自呈露矣。今乃欲於此頃刻之存，遽加察識，以求其寂然者，則吾恐夫寂然之體未必可識，而所謂察識者，乃所以速其遷動而流於紛擾急迫之中也。程夫子所論「纔思便是已發，故涵養於未發之前則可，而求中於未發之前則不可」，亦是此意。然心一而已，所謂操存者，亦豈以此一物操彼一物，如門者之相捍而不相舍哉？亦曰主一無適，非禮不動，則中有主而心自存耳。聖賢千言萬語，考其發端，要其歸宿，不過



長地流，到高處又略起伏則箇。如恐懼戒謹，是長長地做。到謹獨，是又提起一起。如水然，只是要不輟地做。又如騎馬，自家常常提掇。及至遇險處，便加些提掇。不成謂是大路便更都不管他，任他自去之理。」或曰：「未發時當以理義涵養。」曰：「未發時着理義不得。纔知有理有義，便是已發。當此時，有理義之原，未有理義條件。只一箇主宰嚴肅，便有涵養工夫。」伊川曰：「敬而無失便是，然不可謂之中。」但敬而無失，即所以中也。」或又曰：「平日無涵養者，臨事必不能強勉省察。」曰：「有涵養者固要省察，不省涵養者亦當省察。不可道我無涵養工夫後，於已發處更不管他。若於發處能點檢，亦可知得是與不是。今言涵養，則曰不先知理義底涵養不得。言省察，則曰無涵養，省察不得。二者相睚，卻成擔閣。涵養省察，可以交相助，不可交相待。」（六二）

（一二）

今所謂持敬，不是將箇敬字做箇好事物樣塞放懷裏，只要胸中常有此意，而無其名耳。

以上諸條言未發已發不可拘泥分作兩截，涵養省察亦不當拘泥分先後。要無時不涵養，無時不省察，把作一件工夫看。又不可牢牢把捉，當作一件工夫存在心上。須能有此敬，而心下無此敬之

名。有此事，而又若無此事。前引一條小注中有云：「已發時亦要存養，未發時亦要省察」，如是則已發未發涵養省察都已渾化，所謂有此意而無其名也。此須就日用細下工夫，善加體會。專用一敬字，似較分用涵養省察字更爲渾然。然不用涵養省察字，則敬字工夫又易落虛，或心有拘礙，失其自然活潑之趣。此皆須從實際工夫上體會，始可眞見其意義。流水騎馬之喻，更有深趣，然非眞實用功，則不易曉也。

繼此論致知與涵養之先後。文集卷三十三答呂伯恭有云：

熹舊讀程子之書有年矣，而不得其要。比因講究中庸首章之指，乃知所謂「涵養須用敬，進學則在致知」者，兩言雖約，其實入德之門無踰於此，方竊洗心以事斯語，而未有得也。不敢自外，輒以爲獻。

又卷三十五答劉子澄有云：

程夫子曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」此二言者，體用本末，無不該備。試用一日之功，當得其趣。



萬事皆在窮理後。理不明，看如何地持守也只是空。（九）

「痛理會一番，如血戰相似，然後涵養將去。」因自云：「某如今雖便靜坐，道理自見得。未能識得，涵養箇甚。」（九）

或謂養氣為急，知言為緩。曰：「孟子須先說『我知言』，然後說『我善養吾浩然之氣』。

公孫丑先問浩然之氣，次問知言者，因上面說氣來，故接續如此問。不知言，如何養得氣。」或又謂：「先須養，有尺便量見天下長短。」曰：「須要識這尺。」（五二）

知言然後能養氣。（五二）

先知得多許說話是非邪正都無疑後，方能養此氣也。（五二）

所以大學許多工夫，全在格物致知。（五二）

不先致知，則正心誠意之功何所施。所謂敬者何處頓放。今人但守一箇敬字，全不去擇義，所以應事接物處皆顛倒了。中庸「博學之，審問之，謹思之，明辨之，篤行之」；

孟子「博學而詳說之，將以反說約也」；顏子「博我以文，約我以禮」。從上聖賢教人，未有不先自致知始。（二三）

大學所謂知至意誠者，必須知至，然後能誠其意也。今之學者，只說操存，而不知講明義

理，則此心憤憤，何事於操存也。（一五 一一六）

文集卷四十八答呂子約有云：

所喻「前論未契，今且當以涵養本原勉強實履為事」，此又錯了也。此乃見識大不分明，須痛下功夫，鑽研勘叢，教透徹了，方是了當，自此以後方有下手涵養踐履處。如橫渠先生所見，只是小小未瑩，伊川先生猶令其且涵泳義理，不只說完養思慮了便休也。如今乃是大段差舛，卻不汲汲向此究竟，而去別處閑坐，道我涵養本原，勉強實履。又聞手寫六經，亦是無事費日，都不是長進底道理。要須勇猛捐棄舊習，以求新功，不可一向如此悠悠閑過歲月也。

又云：

學問只有兩途，致知力行而已。在人須是先依次第十分着力，節次見效了，向後又看甚處欠闕，即便於此更加功夫，乃是正理。今卻不肯如此，見人說着自家見處未是，卻不肯服，便云且待我涵養本原，勉強實履，此如小兒迷藏之戲，你東邊來，我即西邊去閃，你







凡此皆言爲學以致知窮理爲先也。此乃朱子論學最着精神所在，然亦須活着。若太拘泥，把來太分作兩邊，則又成病。故朱子他時又有不如此言之者。如此等處，最當細玩。乃是理本渾圓，不可偏向一邊作定說，亦非朱子言無定見也。又如云：

大本用涵養，中節則須窮理之功。（六二）

又曰：

思索義理，涵養本原。（九）

此皆平頭分舉，不必定分先後。

又曰：

存養與窮理工夫皆要到。然存養中便有窮理工夫，窮理中便有存養工夫。窮理便是窮那存得底，存養便是養那窮得底。（六三）

窮其所養之理，養其所窮之理，兩項都不相離。纔見成兩處便不得。（六三）

問：「且涵養去，久之自明。」曰：「亦須窮理。涵養窮索，二者不可廢一。如車兩輪，如鳥兩翼。如溫公只恁行將去，無致知一段。」（九）

既曰「見成兩處便不得」，又曰「二者不可廢一」，是一而二，二而一，「如車兩輪，如鳥兩翼」，不可拘泥分先後也。朱子先將涵養省察渾化歸一，至是又將涵養窮理渾化歸一，可謂圓成極至矣。然學者又當知，不可僅言涵養，更不知有省察窮理，又不可只言省察窮理，更不知有涵養。圓成渾化之中，不害有條理密察，亦惟條理密察，始能圓成渾化也。

涵養窮理，即是敬義之辨。文集卷五十九答余正叔論此云：

前日所論，正為敬義工夫不可偏廢。彼專務集義而不知主敬者，固有虛驕急迫之病，而所謂義者或非其義；然專言主敬而不知就日用間念慮起處分別其公私義利之所在，而決取舍之幾焉，則恐亦未免於昏憤雜擾，而所謂敬者有非其敬矣。且所謂集義，正是要得看破那邊物欲之私，卻來這下認得天理之正。事事物物，頭頭處處，無不如此體察，觸手便作兩片，則天理日見分明，所謂物欲之誘亦不待痛加遏絕而自然破矣。若其本領，則固當以敬為主，但更得集義之功，以祛利欲之蔽，則於敬益有助。蓋有不待著意安排，而無昏憤雜





文集卷四十二答胡廣仲亦云：

近來覺得敬之一字，真聖學始終之要。向來之論，謂必先致其知，然後有以用力於此，疑若未安。蓋古人由小學而進於大學，其於灑掃應對進退之間，持守堅定，涵養純熟，固已久矣。是以大學之序，特因小學已成之功，而以格物致知為始。今人未嘗一日從事於小學，而曰必先致其知然後敬有所施，則未知其以何為主而格物以致其知也。

此乃謂就小學言則先涵養，就大學言當先窮理致知。今既缺卻平日小學一段涵養工夫，故朱子有時又言宜先涵養也。

答胡廣仲又云：

不務涵養而專於致知，此固前日受病之原。而所知不精，害於涵養，此又今日切身之病也。若但欲守今日之所知而加涵養之功以補其所不足，竊恐終未免夫有病，而非所以合內外之道。必也盡棄今日之所已知，而兩進夫涵養格物之功焉，則庶乎其可耳。

以此書與上一書比讀，乃可見朱子之終極意向。此兩書乃與同一人，先後時間相隔不遠，涵養致

知固不必泥着分先後，然其輕重緩急之間，朱子之意皎然明白。蓋分涵養與省察言，朱子意似頗較重於涵養。但分涵養與窮理言，朱子意又似較重於窮理。然亦只能言其較偏重。朱子之意，則決不贊同偏重了一邊，偏輕了又一邊也。

文集卷四十一 答程允夫有云：

紙尾之意，以為須先有所見，方有下手用心處，則又未然。夫持敬用功處，伊川言之詳矣，只云：「但莊整齊肅，則心便一，一則自無非僻之干。」又云：「但動容貌，整思慮，則自然生敬。」只此便是下手用功處，不待先有所見而後能也。須是如此，方能窮理而有所見。惟其有所見，則可欲之幾瞭然在目，自然樂於從事，欲罷不能，而其敬日躋矣。伊川又言：「涵養須用敬，進學則在致知。」又言：「入道莫如敬，未有致知而不在敬者。」考之聖賢之言，如此類者亦眾，是知聖門之學，別無要妙，徹頭徹尾，只是箇敬字而已。

此處言敬字，自包致知涵養兩者言。允夫來書，言須先有所見方有下手用心處，是亦先致知之意，然似有所等待，而不明致知涵養之必交相發，故朱子以此糾之。若只據此等處，以為朱子實





深，行之大小而言，則非有以先成乎其小，亦將何以馴致乎其大。蓋古人之教，自孩幼而教之以孝悌誠敬之實。及其少長，而博之以詩書禮樂之文。皆所以使之即夫一事一物之間，各有以知其義理之所在而致涵養踐履之功也。及其十五成童，學於大學，則其灑掃應對之間，禮樂射御之際，所以涵養踐履之者略已小成矣。於是不離乎此而教之以格物以致其知焉。致知云者，因其所已知者推而致之，以及其所未知者而極其至也。是必至於舉天地萬物之理而一以貫之，然後為知之至。而所謂誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下者，至是而無所不盡其道焉。今就其一事之中而論之，則先知後行，固各有其序矣。誠欲因夫小學之成以進乎大學之始，則非涵養踐履之有素，亦豈能居然以夫雜亂紛糾之心而格物以致其知哉。故大學之書，雖以格物致知為用力之始，然非謂初不涵養踐履而直從事於此也。

此書申論更為透切。朱子雖謂涵養居敬乃聖學徹頭徹尾工夫，然若謂只是居敬涵養，不復進而窮理致知，以為便可由此直達聖域，認為大學之道亦即在此，則斷斷乎非朱子之意。然亦非謂初不涵養踐履，而可直從事於格物致知，則亦無其本而失其序也。

又文集卷五十三答胡季隨書，先引來書原文，謂延平語錄有一段云：「學者之病，在於未有灑然冰釋凍解處。縱有力持守，不過只是苟免顯然尤悔而已，恐不足道。」季隨意，謂學者既未能爾，又不可以急追求之，只得持守，優柔厭飫以俟其自得。某友則謂學者須常令胸中通透灑落，則道理易進，持守亦有味。朱子答書曰：

此一條，當以示諸朋友，有輔漢卿者下語云：「灑然冰解凍釋，是工夫到後，疑情剝落，知無不至處。知至則意識，而自無私欲之萌，不但無形顯之過而已。若只是用意持守，著力過捺，苟免顯然尤悔，則隱微之中何事不有，然亦豈能持久哉？意懈力弛，則橫放四出矣。今曰『學者須常令胸中通透灑落』，恐非延平先生本意。」此說甚善。大抵此箇地位，乃是見識分明，涵養純熟之效。須從真實積累功用中來，不是一旦牽彊著力做得。今湖南學者所云「不可以急追求之，只得且持守，優柔厭飫，而俟其自得」，未為不是，但欠窮理一節工夫耳。答者乃云：「學者須常令胸中通透灑落」，卻是不原其本而彊欲做此模樣，殊不知通透灑落如何「令」得。纔有一毫令之之心，則終身只是作意助長，欺己欺人，永不能到得灑然地位矣。

此書剖析極細。所謂灑然冰解凍釋，乃窮理通達後所到之境界，非只涵養持守所能達。學者只有且事涵養持守以爲進而窮理之地則可。若欲涵養持守，令其灑然冰解凍釋，則無是事。書中云「有輔漢卿者」，必是漢卿初來朱子門下時語。語類中有輔漢卿錄甲寅所聞，則朱子此書答胡季隨，亦應在甲寅，時朱子年六十五，此乃朱子晚年見解也。

同一書又云：

遺書所云：「釋氏有盡心知性，無存心養性。」亦恐記錄者有誤。要之釋氏只是恍惚之間見得些心性影子，卻不曾子細見得真實心性，所以都不見裏面許多道理。政使有存養之功，亦只是存養得他所見底影子，固不可謂之無所見，亦不可謂之不能養，但所見所養，非心性之真耳。

此處辨程氏遺書有誤。謂釋氏亦有見於心性而養之，然其所見所養非心性之真。欲見心性之真，則非有窮理工夫不可。格物窮理，事若向外，然外面許多道理，即是我心性中所有。內外一體，格物即所以明心。若專務涵養，不知格物窮理，則涵養箇甚底？此可知徒言涵養之無當也。

同書又云：

先立根本，後立趨嚮，即所謂「未有致知而不在敬者」。又云：「收得放心，然後自能尋向上去。」亦此意也。

此處言根本趨嚮先後，亦據程氏遺書。然程氏只謂「未有致知而不敬」，卻未說敬即便是致知。又云「收得放心自能尋向上去」，卻不謂收得放心即不須再有尋向上去一段工夫。此等辨析皆極重要，可兼讀論收放心章。

同書又云：

「外面只有些罅隙，便走了。」此語分明，不須注解。只要時時將來提撕，便喚得主人公常在常覺也。

「只外面有些罅隙便走了」，此語亦出遺書。喚得主人公常在常覺，始可用功教使外面無罅隙，非是主人公常在常覺，便即是一了百了也。然則居敬必繼之以窮理，義復何疑。若居敬不窮理，則敬非其敬，所謂敬者亦肆而已，何得復謂之敬乎？

語類有「洪慶將歸」一長條，茲節錄如下：



又曰：「為學之道，如人耕種一般，先須辦了一片地在這裏了，方可在上耕種。今卻就別人地上鋪排許多種作底物色，這田地不是我底。又如人作商，亦須先安排許多財本，方可運動。若財本不贍，則運動未得。到論道處，如說水，只說是冷，不能以不熱字說得。如說湯，只說是熱，不能以不冷字說得。又如飲食，喫着酸底便知是酸底，喫着鹹底便知是鹹底始得。」語多不能盡記，姑述其大要。（一一五）

此條語類編在訓門人，乃朱子專為石洪慶一人言之，與其平常講學，輕重先後，圓到周匝，容有不同。又所記太長，洪慶自說「語多不能盡記」，恐其所記亦不能盡合朱子當時之口脗。如「獨觀昭曠之原」，「存養得此中昭明洞達」，「覺後自是此物洞然通貫圓轉」等語，此必石氏自以己意潤飾，不似朱子平常教人語。即讀上引答胡季隨書，可知石氏此錄極多語病。又孟子「求放心」及明道「聖賢千言萬語」一條，朱子對此有精詳之討論，詳見本書放心篇及孟子程朱異解篇，取以對讀，更可見此錄之多病。若專據此錄，認是朱子論學宗旨，又拘泥字句，不通觀文集語類他處所言，則鮮不失朱子真意所在矣。

以上論涵養與致知之先後，繼此當續論察識工夫。此與先所爭涵養察識之先後時意境又不







先致其知，但見其所以為心者如此，識其所以為心者如此，泛然而無所準則，則其所存所發，亦何自而中於理乎？且如釋氏「拳拳豎拂，運水搬柴」之說，豈不見此心，豈不識此心，而卒不可與入堯舜之道者，正如此耳。前輩有言，「聖人本天，釋氏本心」，蓋謂此也。來示又謂「心無時不虛」，熹以為心之本體，固無時不虛，然而人欲已私汨沒久矣，安得一旦遽見此境界乎？故聖人必曰正其心，而正心必先誠意，誠意必先致知，其用力次第如此，然後可以得心之正而復其本體之虛，亦非一日之力矣。今直曰「無時不虛」，又曰「既識此心則用無不利」，則亦失之太快，而流於異學之歸矣。若儒者之言，則必也精義入神，而後用無不利可得而語矣。孟子存亡出入之說，亦欲學者操而存之耳，似不為識此心發也。高明之意，大抵在於施為運用處求之，正禪家所謂石火電光底消息也。而於優游涵泳之功，似未甚留意。是以求之太迫，而得之若驚；資之不深，而發之太露。易所謂「寬以居之」者，正為不欲其如此耳。

朱子自長沙晤南軒歸後，而有中和舊說。越一年，悟前說之非，而主先涵養後察識。後又主涵養察識只是一項工夫，而以提撕二字描述此心態。又謂「儒者之學，大要以窮理為先」。此乃其論

心學遞變遞進之大致。此書殆在其最後所悟之階段中。

文集卷五十三答胡季隨又云：

中庸言「道不可離，可離非道」，是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，乃是徹頭徹尾，無時無處不下工夫，欲其無須臾而離乎道也。「不睹不聞」，與「獨」字不同，乃是言其戒懼之至，無適不然。雖是此等耳目不及，無要緊處，亦加照管。如云「聽於無聲，視於無形」。非謂所聞見處卻可闕略，而特然於此加功也。又言「莫見於隱，莫顯乎微，故君子謹其獨」，乃是上文全體工夫之中見得此處是一念起處，萬事根原，又更緊切，故當於此加意省察，欲其自隱而見，自微而顯，皆無人欲之私也。然亦非必待其思慮已萌，而後別以一心察之。蓋全體工夫既無間斷，即就此處略加提撕，便自無滲漏也。

朱子意，涵養致知，居敬窮理，兩輪齊轉，兩翼齊飛，此即所謂全體工夫也。若云察識，則是在此徹頭徹尾無時無處之全體工夫下，更復略加提撕而已，因恐此工夫或有滲漏，故須加以照管察識，非謂自察此心而識之，更非謂自己察識得此心，便可無往而不利也。所謂察識，只是在此全體工夫下時加提撕，以期此工夫之日臻於純熟，此則異乎從已發處察識之云矣。又曰：

只若要就此未純熟處便見天理，不知見得要作何用。以言乎經，則非聖賢之本意。以言乎學，則無可用之實功。恐徒紛擾，無補於聞道入德之效。

此皆昧失了此心全體工夫，而誤以察識此心爲工夫之病也。如此言之，則工夫純熟中仍須有識察，非謂工夫未純熟，卻可單把此一察識來使工夫純熟也。

語類又云：

先生問：「尋常看敬字如何？」曰：「心主於一而無有他適。」先生曰：「只是常要提撕，令胸次湛然分明。若只塊然獨坐，守着箇敬，卻又昏了。須是常提撕，事至物來，便曉然判別得箇是非去。敬以直內，便能義以方外。有箇敬，便有箇不敬，常如此戒懼，方不睹不聞未有私欲之際，已是戒懼了。及至有少私意發動，又卻謹獨。如此即私意不能爲吾害矣。」（一一四）

察識提撕，僅是敬字工夫所有。然亦只就敬言則如此，若就窮理言，則又是另一番工夫。非謂私意不能爲害，即已盡窮理之功也。能常提撕，又與死守箇敬字不同。因其能通貫動靜，涵養致知





一行事，則事必有當然之則，不可失也。不過如此耳。初豈實有一物可以見其形象耶？

(一七)

實則心下常存此理，亦只是一番戒懼之心而已。戒懼與求中不同，此在本篇開始即已提及。中尚不可求，復有何理可存。朱子常言天即理，此心能常乾乾夕惕，則即心即天而理亦自在矣。程朱言敬字，亦即此種境界。然當知就敬言敬則如此，苟言敬，則不煩再言察識，而察識已在其中，若言窮理致知，則亦可不再言敬，而敬字工夫亦已包在其中矣。工夫之層累益進有如此。然謂可以不知有省察，不知有居敬，而直下從事於窮理致知，此則無本失序，更爲朱子所不許。

文集卷四十三答林擇之有云：

昨日書中論未發者，看得如何。兩日思之，疑舊來所說於心性之實未有差，而未發已發字頓放得未甚穩當。疑未發只是思慮事物之未接時，於此便可見性之體段，故可謂之中，而不可謂之性也。發而中節，是思慮事物已交之際皆得其理，故可謂之和，而不可謂之心。心則通貫乎已發未發之間，乃大易生生流行，一動一靜之全體也。

此所分辨，最爲簡明扼要。道南一脈，與湖湘學派，乃及二程所言，皆不能如此精潔而無疵。又文集卷三十五答呂伯恭問龜山中庸別紙有云：

聖賢之言，離合弛張，各有次序，不容一句都道得盡。故中庸首章言中和之所以異，一則為大本，一則為達道，是雖有善辨者不能合之而為一矣。故伊川先生云：「大本言其體，達道言其用。」體用自殊，安得不為二乎？學者須是於未發已發之際，識得一一分明，然後可以言體用一源處。然亦只是一源耳。體用之不同，則固自若也。「天地位」，便是大本立處。「萬物育」，便是達道行處。此事灼然分明，但二者常相須，無有能此而不能彼者耳。

如此論之，可知道南一脈與湖湘學派胥失之，以其皆不免於合而爲一之弊也。今細辨其不同，正可求窺其源。此乃朱子學之精微所在。

文集卷六十七易寂感說有云：

易曰「无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故」者，何也？曰：无思慮也，无作







下底。今且四平着地放下，要得平帖，湛然無一毫思慮。及至事物來時，隨宜應接，當喜則喜，當怒則怒，當哀樂則哀樂。喜怒哀樂過了，此心湛然者，還似未發時一般，方是兩下工夫。若只於已發處觀，則是已發了又去尋已發，展轉多了一層，卻是反鑑。後來伊川亦自以為未當。（六二）

此皆辨伊川「心爲已發」一語。其論「反鑑」，可與識心篇互讀。道南之與湖湘，似皆不免有反鑑之病。

文集卷四十八答呂子約有云：

未發已發，子思之言已自明白。程子數條引「寂然」、「感通」者，皆與子思本指符合，更相發明。但答呂與叔之問，偶有「凡言心者皆指已發」一言之失，而隨即自謂未當，亦無可疑。至遺書中「纔思即是已發」一句，則又能發明子思言外之意。蓋言不待喜怒哀樂之發，但有所思即為已發，此意已極精微，說到未發界至十分盡頭，不復可以有加矣。問者不能言下領略，切已思惟，只管要說向前去，遂有無聞無見之問。請更以心思、耳聞、目見三事校之。心之有知，與耳之有聞、目之有見為一等時節，雖未發而未嘗無。心之有

思，乃與耳之有聽、目之有視為一等時節，一有此則不得為未發。程子稱許渤持敬，而注其下云：「曷嘗有如此聖人。」又每力誡坐禪入定之非。若必以未發之時無所見聞，則又安可譏許渤而非入定哉。

此書分辨已發未發分界處，十分精微。有思、有視、有聽乃已發，有知、有見、有聞則雖未嘗無而仍為未發。前引答張欽夫長書，已有「方其存也，思慮未萌而知覺不昧」之說，此處指示更明析。書中又譏必以無聞無見為未發者謂：

不信程子手書「此固未當」之言，而寧信他人所記自相矛盾之說，彊以已發之名，侵過未發之實，使人有生已後，未死已前，更無一息未發時節，惟有爛熟睡着，可為未發，而又不可以立天下之大本，此其謬誤，又不難曉。

又一書云：

子約平生，還曾有耳無聞目無見時節否？便是祭祀，若耳無聞，目無見，即其升降饋奠，皆不能知其時節之所宜。雖有贊引之人，亦不聞其告語之聲矣。故前旒難續之說，亦只是



所知覺之事，但非無能知能覺之心。只是不加視聽，不動思慮，而此心之昭然不昧則如故。耳目之仍有聞見亦如故。此只心在至靜時則然。此時是純坤之卦，而非無陽。故曰「一陽初動處，萬物未生時」，雖有知覺，有見聞，而心中實無一事。故曰「須虛心靜慮方始見得」。此乃一至微至妙處，亦即是延平所謂默坐澄心時也。若用持敬工夫，使心專一，則如人當祭祀時，若無視聽，若無聞見，其實則只是視聽聞見專在一事上，而無他事之雜而已。故至靜則無事，至敬則有事亦若無事。至靜則虛，其實是虛中有實。至敬則實，其實是實亦如虛。此非於已發未發界至窮到十分盡頭，則不易知未發已發各有當而實未嘗分之意矣。

其又一書云：

子思只說喜怒哀樂，今卻轉向見聞上去，所以說得愈多，愈見支離紛冗，都無交涉。若必以未有見聞為未發處，則只是一種神識昏昧底人，睡未足時，被人驚覺，頃刻之間，不識四到時節，有此氣象。聖賢之心湛然淵靜，聰明洞徹，決不如此。若必如此，則洪範五事，當云貌曰僵，言曰啞，視曰盲，聽曰聾，思曰塞，乃為得其性。而致知居敬費盡工夫，卻只養得成一枚癡默罔兩漢矣。千不是，萬不是，痛切奉告，莫作此等見解。

又書末附注曰：

詳看來意，更有一大病根，乃是不曾識得自家有見聞覺知而無喜怒哀樂時節，試更着精采看，莫要只管等閑言語，失卻真的主宰也。

中庸只言喜怒哀樂之未發，本不涉到見聞與視聽上，朱子深言之，乃有上引所云。此書則切就中庸本文言，「千不是萬不是」云云，說來更堅定。又云「莫要只管等閑言語，失卻真的主宰」，其鞭策警悟人處更爲透關。考遺書卷十八：問：「中之時，耳無聞目無見否？」伊川答曰：「雖耳無聞，目無見，然見聞之理在始得。」伊川問曰：「賢且說靜時如何？」曰：「謂之無物則不可，然自有知覺處。」曰：「既有知覺，卻是動也，怎生言靜。」據此，則伊川之意實謂須無見無知時始是未發之靜。朱子參校他處，謂是記者有誤。而獨取其「但有所思即爲已發」之語。如此等處，精剖力辨，最具苦心。朱子學尚博綜，遇自己意見與前人說有異同，更可見其用心之不得已處。蓋本不欲自立己說，乃終不得不自立己說。又似於己說是處與前人說非處有時不肯細加剖辨，雖是非已分，而語有涵蓄。學朱子者，貴能從此窺入，乃見朱子爲學精神之所在。

明儒羅整菴精研朱子，惟於未發一節，仍持異議。其困知記有曰：

未發之中，安可無體認工夫。雖叔子嘗言：「存養於未發之時則可，求中於未發之前則不可」，此殆一時答問之語，未必其終身之定論。且以為既思即是已發，語亦傷重。思乃動靜之交，與發於外者不同。推尋體認，要不出方寸間耳。伯子嘗言：「天理二字，是自家體貼出來。」又云：「中者，天下之大本，天地之間，停停當當，直上直下之正理。出則不是。」若非潛心體貼，何以見得如此分明。

整菴常據明道糾伊川。然思既屬動靜之交，則終不得謂之未發。實不如朱子分析更為微至。整菴確守程朱，在明儒中最傑出，然遇自出己解，每不能恰到好處，此見講學之難。

問擇之云：「先生作延平行狀，言默坐澄心，觀四者未發前氣象，此語如何？」曰：「先生亦自說有病。」後復以問先生，云：「學者不須如此。某少時未有知，亦曾學禪，只李先生極言其不是。後來考究，卻是這邊味長。才這邊長得一寸，那邊便縮了一寸。到今銷鑠無餘矣。畢竟佛學無是處。」（一〇四）

此條用語婉約，須加闡釋。蓋朱子對於延平默坐澄心求中未發之教，始終未以為是，只丙戌一時

意頗向之而已。此條本問延平默坐澄心，而答以禪學，當與前引丙戌答羅參議書相證。其時朱子早以爲此事與禪學十分相似，而謂所爭只毫末，但此毫末卻甚占地位，迨後則僅謂其近禪。此條亦言默坐澄心近禪，惟言之婉委，不易驟明也。

問：「李延平教學者於靜坐時看喜怒哀樂未發之氣象，道夫謂李先生之言主於體認，然於此不能無疑。所謂體認者，若曰體之於心而識之，猶所謂默會也。信如斯言，則未發自是一心，體認又是一心，以此一心認彼一心，不亦膠擾而支離乎。李先生所言決不至是。」  
曰：「李先生所言，自是他當時所見如此。」（一一五）

此條所言婉約，亦如前條。問者先言李先生所言決不至是，而朱子卻只說「是他當時所見如此」，更不有一語爲延平辨釋。可見朱子自對延平此一教法不相契合。

語類又云：

伊川快說禪病。如後來湖南、龜山之弊，皆先曾說過。湖南正以爲善，龜山求中於喜怒哀樂之前。（九三）





此讀。聖人只教你去喜怒哀樂上討未發已發，卻何嘗教你去手持足履上分未發已發，都不干事。且如眼見一箇物事，心裏愛，便是已發，便屬喜。見箇物事，惡之，便屬怒。若見箇物事，心裏不喜不怒，有何干涉。」（九六）

中庸言已發未發，本指喜怒哀樂，二程則推到整個心言，朱子此處，仍還到中庸本義上。必求先明本義，乃可言推伸義。雖見箇物事而不喜不怒，仍是未發，其論未發界至，亦所謂演而伸，觸而長，而固未背夫中庸之本義也。

問：「蘇季明問喜怒哀樂未發之前，下動字？下靜字？伊川曰：『謂之靜則可，靜中須有物始得。』所謂靜中有物者，莫是喜怒哀樂雖未形，而含喜怒哀樂之理否？」曰：「喜怒哀樂乃是感物而有，猶鏡中之影。鏡未照物，安得有影。」曰：「然則靜中有物，乃鏡中之光明。」曰：「此卻說得近似，但只是比類。所謂靜中有物者，只是知覺便是。」曰：「伊川卻云『纔說知覺便是動』。」曰：「此恐伊川說得太過。若云知箇甚底，覺箇甚底，如知得寒，覺得暖，便是知覺一箇物事。今未曾知覺甚事，但有知覺在，何妨其為靜。不成靜坐便只是瞌睡。」（九六）

此條比上條更深進了一層。靜中有物，乃是有箇知覺。雖有箇知覺，但非知覺了甚麼，此乃未發時體段。蓋知覺乃是心體也。龜山門下所傳觀未發前氣象，此是以心觀心。伊川謂既有知覺即是動，即是已發，則成心無未發時。朱子四十歲時只體認到心有未發，此後續有所得，則非四十歲時所悟之範圍矣。

此條陳文蔚記，與前引一條陳淳問「知覺便是動否」曰「固是動」兩條，似有細微之不同。

然心是活物，所謂其寂然者無時而不感，則是靜中亦有動。謂有知覺便是動，大體言之亦無不可。此朱子答陳淳之意。然若又進一步，言動即是已發，勢必講到心無未發時，則大不可。故其答陳文蔚，又說伊川言纔說知覺便是動，終是說得太過也。此兩條，未能辨其先後，然朱子之意則已灼然可見。

問：「非禮勿視聽言動，看來都在視上。」曰：「不專在視上，然聽亦自不好。只緣先有視聽，便引惹得言動，所以先說視聽，後說言動。佛家所謂視聽甚無道理。且謂物雖在前，我元不曾視，與我自不相干，如此卻是將眼光逐流入關可也。聽亦然。天下豈有此理。」坐間舉佛書亦有克己底說話。先生曰：「所以不可行者，卻無復禮一段事。既克





又曰：

已發未發，只是說心有已發時，有未發時。方其未有事時，便是未發。纔有所感，便是已發。卻不要泥著。（六二）

若必偏著一邊，專求之未發，將半日靜坐做工夫之類，則皆是泥也。又曰：

只是一體事，不是兩節。（六二）

「看來人逐日未發時少，已發時多。」曰：「然。」（六二）

朱子既爲未發已發辨別界分至於十分精密，則自當承認未發時少已發時多之說。然又曰不要泥，不可截然分作兩截，則終是不主偏著一邊也。

問：「涵養於未發之初，令不善之端旋消，則易為力。若發後則難制。」曰：「聖賢之論，正要就發處制。惟子思說喜怒哀樂未發謂之中。孔孟教人多從發處說。未發時固當涵養，不成發後便都不管。」（一一三）

此因發問者有偏重涵養，發後難制之意，故如此答之，亦欲其勿偏著一邊耳。

次日又云：「雖是涵養於未發，源清則流清。然源清卻未見得，被它流出來，已是濁了。須是因流之濁以驗源之未清。就本原處理會，未有源之濁而流之能清者。亦未有流之濁而源清者。今人多是偏重了。只說涵養於未發，而已發之失乃不能制，是有得於靜而無得於動。只知制其已發，而未發時不能涵養，則是有得於動而無得於靜也。」（一一三）

此仍是兩分平說，戒人勿偏著一邊。

語類又曰：

體不可得而見，且於用上著工夫，則體在其中。（一一五）

喜怒哀樂未發之前無可求。（三六）

無可求，是無工夫可用，惟於靜處涵養而已。若於無知無覺無見聞處求未發則大誤。

又曰：

若未發時，著不得工夫，自堯舜至於塗人一也。（二六）

未發時著不得工夫，故工夫須在幾上用，可參讀論幾篇。又曰：

若論原頭，未發都一般。只論聖人，動靜則全別。動亦定，靜亦定。眾人有未發時，只是他不曾主靜看，不曾知得。（六二）

又曰：

呂氏『未發之前心體昭昭具在』，說得亦好。（六二）

又曰：

未發之前眾人俱有，卻是要發而中節。（三六）

未發之前，乃心之本體，故曰眾人俱有。然此僅指原始俱有言，陷溺而失其本心者多矣。失其本心，則不能發而中節。俱有乃天賦，中節則屬人事。盡人以全天，爲學者所有事。惟聖人動靜全







文集卷五十六答方賓王有曰：

人心莫不有未發之時，不但赤子為然。而赤子之心亦莫不有已發之時，不得專指為未發。

語類又曰：

孟子論養氣，只全就已發處說。程子論養志，自當就未發處說。各自一義，自不妨內外交養。不可說孟子救告子義外之失而姑為此言也。（五二）

凡此諸條，皆偏重在已發處說。當時學風，重內輕外，重未發，輕已發。即二程亦然。朱子力主兩面兼顧。若專就此諸條言，亦若見其有偏重，而所偏重者則在彼不在此。此亦不專為矯時弊，乃朱子學術精神所在，學者當深玩。

問：「伊川言：『喜怒哀樂未發謂之中』，中也者，寂然不動是也。」南軒言：『伊川此處有小差。所謂喜怒哀樂之中，言眾人之常性。寂然不動者，聖人之道心。』又南軒辨呂與叔論中書，說亦如此。今載近思錄，如何？」曰：「前輩多如此說，不但欽夫。自五





當時過於重視此寂然不動之體，而輕忽了其感而遂通之用。以爲只要能寂然不動，自能感而遂通。因此儘向不動處用工。工夫錯用，此下全無是處。龜山門下相傳指訣，本亦源自程門，朱子不僅不契於延平默坐澄心之教，即二程見人靜坐便歎其善學之說，頗亦不以爲然。而於湖湘一派認心爲已發，只在省察上用功者，亦加駁斥。學者須從此兩面參入，庶可瞭解朱子見解所在，與其教人用功之精微獨到處。非僅爲解釋中庸已發未發兩名辭也。

茲再備錄中庸章句此一節注語以終斯篇。其注曰：

喜怒哀樂，情也；未發，則性也。無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也。無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性。天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂。天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德以明道不可離之意。

謂天下之理皆由此無所偏倚之中出，此猶云「性即理也」。性則須養，理則須窮，但卻不能云要求性。注又曰：

致，推而極之也。位者，安其所也。育者，遂其生也。自戒懼而約之，以至於至靜之中無

少偏倚而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處無少差謬而無適不然，則極其和而萬物育焉。蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣。吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。此學問之極功，聖人之能事，初非有待於外，而修道之教亦在其中矣。是其一體一用，雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。

天人本屬一體，貴能盡人事以全天命。學問之極功，聖人之能事，皆人事，非天也。而天亦不違乎是矣。至於動靜體用，雖曰不可偏廢，而亦非有兩事。學者非細誦文集，則無以深明此段注語曲折之由來。非熟看語類，則亦無以窮極此段注語精微之所至也。

又文集卷五十五答李守約有云：

只是無事之時涵養本原，便是全體。隨事應接各得其所，便是時中。養到極中而不失處，便是致中。推到時中而不差處，便是致和。不可說學者方能盡得一事一物之中。直到聖人地位，方能盡得大中之全體。









又卷五十六答方賓王有云：

心固不可不識。然靜而有以存之，動而有以察之，則其體用亦昭然矣。近世之言識心者則異於是。蓋其靜也，初無持養之功。其動也，又無體驗之實。但於流行發見之處認得頃刻間正當底意思，便以為本心之妙不過如是，擎拳作弄，做天來大事看，不知这只是心之用耳。此事一過，此用便息，豈有只據此頃刻間意思，便能使天下事事物物無不各得其當之理耶？所以為其學者，於其功夫到處，亦或小有效驗，然亦不離此處。而其輕肆狂妄不顧義理之弊，已有不可勝言者。此真不可不戒。然亦切勿以此語人，徒增競辨之端也。

又卷四十七答呂子約有云：

所示心無形體之說，鄙意正謂如此，不謂賢者之偶同也。然所謂寂然之本體，殊未明白之云者，此則未然。蓋操之而存，則只此便是本體，不待別求。惟其操之久而且熟，自然安於義理而妄動。則所謂寂然者，當不待察識而自呈露矣。今乃欲於此頃刻之存，遽加察識以求其寂然者，則吾恐夫寂然之體未必可識，而所謂察識者，乃所以速其運動，而流於





矣。

又卷六十四答或人，問張無垢言「當惻隱時體其仁」，有云：

孟子論四端，只欲人擴而充之，則仁義禮智不可勝用。不言當此之時別起一念以體其為何物也。無垢此言，猶是禪學意思。只要想像認得此箇精靈，而不求之踐履之實。若曰一面充擴，一面體認，則是一心而兩用之，亦不勝其煩且擾矣。

語類亦云：

「頃年張子韶之論，以為當事親，便當體認那事親者是何物，方識所謂仁。當事兄，便當體認那事兄者是何物，方識所謂義。某說若如此，則前面方推這心去事親，隨手又便去背後尋摸取這箇仁。前面方推此心去事兄，隨手又便着一心去尋摸這箇義。是二心矣。禪家便是如此。其為說曰：『立地便要你究得，坐地便要你究得。』他所以攢眉努眼，使棒使喝，都是立地便拶教你承當識認取，所以謂之禪機。某嘗舉子韶之說以問李先生曰：『當事親便要體認取箇仁，當事兄便要體認取箇義，如此則事親事兄卻是沒緊要底事，且

姑借此來體認取箇仁義耳。』李先生笑曰：『不易，公看得好。』或問：『上蔡愛說箇覺字，便是有此病了。』曰：『然。張子韶初間便是上蔡之說，只是後來又展上蔡之說，說得來放肆，無收殺。』（三五）

又一條云：

「且如事父母，方在那奉養時，又自著注腳解說道這箇是孝。如事兄長，方在那順承時，又自著注腳解說道這箇是弟。便是兩箇了。」問：「只是如事父母，當勞苦有倦心之際，卻須自省覺，說這箇是當然。」曰：「是如此。」

陽明有云：見父自然知孝，見兄自然知弟，此乃吾心之良知，亦謂之心即理。但若增一心自謂我此心即是孝，即是弟，即是我之良知云云，亦便是當下有兩心也。此自識己心之心，卻非心即理之心，而成爲心與理二。心具眾理，窮理即所以識心。若求以心識心，則是以別一心來識此一心，所謂騎驢覓驢也。所謂識察此心者，乃以識察此心之物欲私雜而務去之，以進爲窮理之地耳。而當時乃競務於自識己心之說。因窮理須積漸之工，而識心若可冀於頓悟。又窮理若求之







仁」；「君子食無求飽，居無求安。敏於事，謹於言，就有道而正焉」。顏淵問仁，則曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」仲弓問仁，則曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。」司馬牛問仁，則曰：「仁者其言也訥。」據此一語，是司馬牛已分上欠闕底。若使他從此着實做將去，做得徹時，亦自到他顏、冉地位。但學者初做時，固不能無間斷，做來做去，做到徹處，自然純熟，自然光明。如人喫飯相似，今日也恁地喫，明日也恁地喫。一刻便有一刻工夫，一時便有一時工夫，一日便有一日工夫。豈有截自某日為始，前段都不是，後段都是底道理。（二七）

當時學者務求自識己心，正爲求頓悟，並多以曾子一貫比擬禪宗。不知此心醒在，自有工夫，非謂一悟即已。此處分辨儒家、禪宗做工夫相異處，大好玩味。

語類又曰：

如今誰不解說「一以貫之」，但不及曾子者，蓋曾子是箇實底一以貫之，如今人說者，只是箇虛底一以貫之耳。（二七）

務求自識己心，以爲一朝把柄在手，便可隨所使用，無所往而不得其宜，正是一箇虛底一以貫之也。

文集卷七十讀蘇氏紀年有云：

聖人之所謂道者，天而已矣。天大無外，造化發育皆在其間，運轉流行無少間息。雖其形象變化有萬不同，然其爲理，一而已矣。聖人生知安行，與天同德。其於天下之理，幽明巨細，固無一物之不知。而日用之間，應事接物，動容周旋，又無一理之不當。然非物物而思之，事事而勉之也，故曰「吾道一以貫之」。固非守一物於象罔之間，如所謂「五鼓振衣，何思何慮」者，而遂指以爲妙道之極，而陰祕藏之，不以告人，而時出其餘，以愚學者之未達，使姑爲善人君子而已也。至於「天下何思何慮」，正謂雖萬變之紛紜，而所以應之各有定理，不假思慮而知也。今以中夜起坐斯須之頃當之，則是日出事生之後，此何思何慮者，遂爲閑廢之物而無所用矣。彼所謂得一貫之旨者，殆不過此，豈不陋哉。

以「五鼓振衣，何思何慮」爲即一以貫之一，此亦一種虛底一以貫之也。雖非截自某日某時自謂有一箇悟處之比，然乃是自認其「五鼓振衣，何思何慮」之一頃謂是我之心體，正所謂塊然守





凡學須要先明得一箇心，然後方可學。譬如燒火相似，必先吹發了火，然後加薪，則火明矣。若先加薪而後吹火，則火滅矣。如今時人，不求諸六經而貪時文是也。（一二）

世固有不先吹發火，儘加薪以爲學者。亦有儘求吹發火，不務加薪以爲學者。此所謂先明得一箇心，非謂求自識心體。介然之頃，此心自有明時，亦非謂如磨鏡以求明。故又曰：

此一箇心，須每日提撕，令常惺覺。頃刻放寬，便隨物流轉，無復收拾。（一六）

心只是一箇心，非是以一箇心治一箇心。所謂存，所謂收，只是喚醒。（一二）

喚醒則此心自在，無待復有一番自識己心之工夫。

問：「存心多被物欲奪了。」曰：「不須如此說。且自體認自家心是甚物。自家既不曾識得箇心，而今都說未得。纔識得，不須操而自存。如水火相濟，自不相離。聖賢說得極分明。夫子說了，孟子恐後世不識，又說向裏。後之學者，依舊不把做事，更說甚閑話。

孟子四端處，儘有可玩索。」（一一八）



若參前倚衡之云者，則為忠信篤敬而發。蓋曰忠信篤敬不忘乎心，則無所適而不見其在是云爾，亦非有以見夫心之謂也。大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指，其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心，如口說口，如目視目，其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆。蓋其言雖有若相似者，而其實之不同蓋如此也。」

文集卷四十二答吳晦叔辨論語「觀過知仁」之義有云：

心既有此過矣，又不舍此過，而別以一心觀之。既觀之矣，而又別以一心知此觀者之為仁。若以為有此三物遞相看觀，則紛紜雜擾，不成道理。若謂止是一心，則頃刻之間有此三用，不亦匆遽急迫之甚乎！

又一書云：

乃於方寸之間設為機械，欲因觀彼而反識乎此。





瞻前忽後，亦是未見此物，故不得謂實見耳。若果如此，則聖人設教，首先便合痛下言語，直指此物，教人着緊體察，要令實見。着緊把捉，要常在目前，以為直截根原之計。而卻都無此說，但只教人格物致知克己復禮，一向就枝葉上零碎處做工夫，豈不誤人枉費日力耶？論孟之言，平易明白，固無此等玄妙之談。雖以子思、周子喫緊為人，特著中庸、太極之書以明道體之極致，而其所說用功夫處，只說「擇善固執」、學問思辨而篤行之，只說「定之以中正仁義而主靜」、「君子修之吉」而已。蓋原此理之所自來，雖極微妙，然其實只是人心之中許多合當做底道理而已。若論工夫，則只擇善固執，中正仁義，便是理會此事處。非是別有一段根原功夫，又在講學應事之外也。如說求其放心，亦只是說日用之間收斂整齊，不使心念向外走作，庶幾其中許多合當做底道理漸次分明，可以體察，亦非捉取此物藏在胸中，然後別分一心出外，以應事接物也。來書又云：「須如顏曾洞見全體，即無一不善」，此說雖似無病，然詳其語脈，究其意指，亦是以天命全體者為一物之渾然，而仁義禮智之性，視聽言動之則，皆是其中零碎渣滓之物，初不異於前說也。至論所以為學，則又不在乎事事物物之實理，而特以洞見全體為功。則是未見以前，未嘗一一窮格以待其貫通，而直以意識想像之耳。是與程子所訶對塔而說相輪者，何以異

哉？性命之理雖微，然就博文約禮實事上看，亦甚明白，正不須向無形象處東撈西摸，如捕風繫影，用意愈深而去道愈遠也。

語類亦云：

廖子晦書來云：「有本原有學問。」某初曉不得。後來看得他們都是把本原處是別有一塊物來模樣。聖人教人，只是致知格物，不成真箇是有一箇物事，如一塊水銀樣走來走去。這便是禪家說「赤肉團上自有一箇無位真人」模樣。（一一三）

問：「先生與廖子晦書云：『道不是有一箇物事閃閃爍爍在那裏。』固是如此。但所謂『操則存，捨則亡』，畢竟也須有箇物事。」曰：「操存只是教你收斂教那心莫胡思亂量。幾曾捉定有一箇物事在裏。」又問：「『顧諟天之明命』，畢竟是箇甚麼？」曰：「只是說見得道理在面前，不被物事遮障了。『立則見其參於前，在與則見其倚於衡』，皆是見得理如此。不成是有一塊物事光輝輝地在那裏。」（一一三）

又曰：



有字之紙也。如火照物，貴能從火見得物。火不能照，並未見物，故曰「濟得甚事」也。語類又一條云：

今人看道理，多要說做裏面去，不要說從外面來，不可曉。（二〇）

此猶如只要吹得火，不求照見物，火之用既失，而火之爲體終亦不可得而見。又云：

某常說，人有兩箇兒子，一箇在家，一箇在外去幹家事。其父卻說道，在家底是自家兒子，在外底不是。（一五）

務求識心工夫，主張觀心之說者，皆不認在外幹家事者爲自家兒子，即不認爲其是己心。必管住在家，不許出門幹事，始認爲是自家兒子，始認爲是己心耳。

或云：「嘗見人說，凡是外面討入來底都不是。」曰：「喫飯也是外面尋討入來，若不是時，須在肚裏做病，如何又喫得安穩。蓋饑而食者，即是從裏面出來。讀書亦然，書固在外，讀之而通其義者卻自是裏面事，如何都喚做外面入來得。必欲盡捨詩書而別求道理，











了，更不待尋。（九）

某嘗說：『孟子鷄犬之喻也未甚切。鷄犬有求而不得，心則無求而不得。纔思便在這裏，更不離步。（一一九）』

放心不獨是走作喚做放。才昏睡去也是放，只有些昏惰便是放。（五九）

此心散漫放肆，打一聳動時，便在這裏，能使得多少力。雖云用力，卻不大故用力。

（二六）

或問：「求放心，愈求則愈昏亂，如何？」曰：「即求者便是賢心也。知求則心在矣。今以已在之心復求心，即是有兩心矣。雖曰譬之鷄犬，鷄犬卻須尋求乃得。此心不待宛轉尋求，即覺其失，覺處即心，何更求為。自此更求，自然愈失。此用力甚不多，但只要常知提醒爾。醒則自然光明，不假把捉。今言『操之則存』，亦只是說欲常常惺覺，莫令放失便是。此事只是些子力。然功成後卻應事接物，觀書察理，事事賴他。如推車子，初推卻用些力。車既行後，自家卻賴他以行。」（五九）

只消說知其為放而求之則不放矣。「而求之」三字亦剩了。（五九）

或問求放心。曰：「適見道人題壁云：『苦海無邊，回頭是岸。』說得極好。五峯知言中

或問求放心，答語舉齊王見牛事，某謂不必如此說。不成不見牛時，此心便求不得。」

（五九）

因論湖湘學者崇尚知言，曰：「知言固有好處，然亦大有差失。如論齊王愛牛，此良心之苗裔因私欲而見者，以答求放心之問。然鷄犬之放，則固有去而不可收之理。人之放心，只知求之，則良心在此矣。何必等待天理發見於物欲之間然後求之，如此則中間空闕多少去處。正如屋下失物，直待去城外求也。愛牛之事，孟子只就齊王身上說，若施之他人則不可。況操存涵養皆是平日工夫，豈有等待發見，然後操存之理。」（一〇一）

「求放心」，非以一心求一心，只求底便是已收之心。「操則存」，非以一心操一心，只操底便是已存之心。心雖放千百里之遠，只一收便在此，他本無去來也。（五九）

求放心，也不是在外面求得箇放心來，只是求時便在。「我欲仁，斯仁至矣。」只是欲仁，便是仁了。（五九）

求放心，不是別有一物在外，旋去收拾回來。只是此心頻要省察，才覺不在，便收之爾。

只操便存，只求便是不放。（五九）

那失底自是失了，這後底又在。節節求，節節在。只恐段段悠地失去，便不得。今日這段

失去了，明日那段又失，一向失卻，便不是。（五九）

問「我欲仁」。曰：「才欲便是仁在這裏。胡子知言上或問放心如何求，胡子說一大段。

某說都不消恁地。如孟子以鷄犬知求為喻，固是。但鷄犬有時出去，被人打殺愛喫了，也求不得。又其求時，也須遣人去求。這箇心，則所係至大而不可不求，求之易得而又必得。蓋人心只是有箇出入。不出則入。出乎此則入乎彼。只是出去時人都不知不覺。才覺得此心放，便是歸在這裏了。如戒慎恐懼，纔恁地，便是心在這裏了。」又問：「程子『以心使心』如何？」曰：「只是一箇心，被他說得來卻似有兩箇。子細看來，只是這一箇心。」（三四）

以我此心來求放心，又以我此心操持我心使不放，此皆「以心使心」，把心說成了兩箇。「我欲仁，斯仁至」，此心欲仁，即已是此心之仁。以我當下此心之仁來求仁道仁行，則何仁道之不明，仁行之不立。若當下此心不仁，更何從去明得仁道，完得仁行。若謂以我此當下不仁之心來另求一仁心，此亦無處可求。當時學者把孟子「求放心」一語過於張大其辭，若謂學問之道莫要於此，不悟此心一求便在。此心在，始有學問可言。若心既不在，又恁地做學問，又恁地去求此

心。此正騎驢覓驢之謂矣。

問：「嘗讀孟子『求放心』章，今每覺心中有三病。籠統不專一，看義理每覺有一重似簾幙遮蔽，又多有苦心不舒快之意。」曰：「若論求此心放失，有千般萬樣病，何止於三。然亦別無道理醫治，只在專一。果能專一則靜，靜則明，明則自無遮蔽。既無遮蔽，須自有舒泰寬展處。」（一〇四）

觀此條，知「求放心」三字，在當時已成學者間一大事，卻又因此引生起許多病痛。朱子力言心不待求，又言專一即在，皆是對病發藥。又曰：

看來須是先理會箇安着處。譬如人治生，也須先理會箇屋子安着身己，方始如何經營，如何積累，漸漸須做成家計。若先未有安着身己處，雖然經營，畢竟不濟事。為學者不先存此心，雖說要去理會，東東西西，都自無安着處。孟子所以云收放心，亦不是說只收放心便了。收放心，且收歛得箇根基，方可以做工夫。若但知收放心，不做工夫，則如近日江西所說，則是守箇死物事。故大學之書須教人格物，致知以至於誠意、正心、修身、齊

家、治國、平天下，節節有工夫。（一〇四）

求放心並不成為一工夫，只是格物、致知、誠意、正心以下乃是節節有工夫。遇事到處專一在此等工夫上，此心即存，更何待先有一番求放心工夫。然若心不專一，則又何能從事此節節工夫乎？

以上引語類說明朱子說孟子「求放心」一語之大義，茲再引文集以相證。

文集卷四十七答呂子約有云：

操舍存亡之說，諸人皆謂人心私欲之為，乃舍之而亡所致。卻不知所謂存者，亦操此而已矣。子約又謂存亡出入，皆神明不測之妙，而於其間區別真妄，又不分明，兩者蓋胥失之。要之存亡出入，固皆神明不測之所為，而其真妄邪正，始終動靜，又不可不辨耳。

此書前云「陸子靜全是禪學，恨不識之，不得深扣其說，因獻所疑」，則此書尚在淳熙乙未朱陸鵝湖相會以前。其時朱子論操存舍亡，已有定見，惟下語似不如以後之暢切。

卷五十六答鄭子上有云：

孟子云：「學問之道無他，求其放心而已。」豈是此事之外更無他事。只是此本不立，即無可下手處。此本既立，即自然尋得路徑，進進不已耳。

又卷五十四答郭希呂有云：

所謂收心正心，不是要得漠然無思念，只是要得常自惺覺，思所當思，而不悖於義理耳。

卷四十八答呂子約有云：

示喻日用工夫，如此甚善。然亦且要見得一大頭腦分明，便於操舍之間有用力處。如實有一物把住放行在自家手裏，不是謾說求其放心，實卻茫茫無把捉處也。

卷五十二答李叔文有云：

求放心不須注解，只日用十二時中，常切照管，不令放出，即久久自見功效，義理自明，持守自固，不費氣力也。





心在外既須收，心在內又須推，則「學問之道無他」六字，亦未可拘守。

又文集卷五十四答周叔謹有云：

「最近日亦覺向來說話有太支離處，反身以求，正坐自己用功亦未切耳。因此減去文字工夫，覺得閑中氣象甚適。每勸學者亦且看孟子「道性善」、「求放心」兩章，著實體察收拾為要。其餘文字，且大概諷誦涵養，未須大段著力考索也。」

此書主張把孟子「道性善」、「求放心」兩章合參，又見語類一〇四，可知學問之事，不是只收放心便了。

問「操則存，舍則亡」。曰：「若不先明得性善，有興起必為之志，恐其所謂操存之時，乃舍亡之時也。」（五九）

此與答周叔謹書同旨。上引答呂子約書所謂「且要見得一大頭腦分明」，亦是此意。總見學問之道，非「收放心」三字即可說盡。

問：「孟子只說學問之道在求放心而已，不曾欲他為。」曰：「說得太緊切則便有病。孟子此說太緊切，便有病。」（五九）

此條甘節記，在朱子六十四以後。又曰：

孟子說「學問之道無他，求其放心而已矣」，可煞是說得切。子細看來，卻反是說得寬了。孔子只云「居處恭，執事敬，與人忠」，「出門如見大賓，使民如承大祭」，若能如此，則此心自無去處，自不容不存。此孟子所以不及孔子。（五九）

此條李季札記，朱子年六十六。見朱子於孟子此章自有不愜意處。惟據孟子本章原文，開始即稱「仁，人心也，義，人路也，舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」則所謂放心，應指此仁心而言。下言求放心，則兼指此心之仁義而言。若謂學問之道無他，求復其仁義之心而已。如此說來，本是無病。其上章亦云：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」喪即放失義。又曰：「此之謂失其本心。」求放心，即求其所失仁義之本心也。又前一章云：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉！其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。」然則求放心，即是求仁義之良



二次看，謂放心既求，儘當窮理。今聞此說，乃知前日第二說已是隔作兩段，須是窮理而後求得放心，不是求放心而後窮理。」曰：「然。」（五九）

此條鄭可學記，朱子年六十二。所辨最近孟子原文本義，乃始恰合「學問之道無他」六字之語意。至明道「千言萬語」一條，乃謂求得放心，自可尋向上去，則與孟子原文「無他」二字已有歧違。朱子似仍不免索縛於明道此語。觀上引答甘節、李季札兩條，尚在告鄭可學一條後，則朱子於孟子此章，乃始終未能直探孟子本意立言也。但朱子於明道「聖賢千言萬語」一條，後來亦多加辨訂，別詳孟子程朱異解篇，讀者當取合看。仍當分別孟子、明道、朱子三人意見之各不同處而一一觀之，勿混并爲說可也。

語類又一條云：

王荊公氣習，自是一箇要遺形骸、離世俗底模樣。喫物不知饑飽。嘗記一書載公於飲食絕無所嗜，惟近者必盡。左右疑其為好也，明日易以他物，而置此品於遠，則不食矣。往往於食未嘗知味也。至如食釣餌，當時以為詐，其實自不知了。近世呂伯恭亦然。面垢身污，似所不卹。飲食亦不知多寡。要之即此便是放心。（一三〇）

心不在焉，即是不敬，亦即是心有所放失也。荆公、東萊皆一世大賢，惟其用心偏有所主，即多有所忽。雖曰衣食小節，終是存養有欠，亦足害事，不可不戒。以此說放心之義，甚爲微至。

繼此當兼論心有出入。語類云：

范淳夫之女，謂：「心豈有出入？」伊川曰：「此女雖不識孟子，卻能識心。」此一段說話，正要人看。孟子舉孔子之言曰：「出入無時，莫知其向」，此別有說。伊川言淳夫女卻能識心，心卻易識，只是不識孟子之意。（五九）

問：「淳夫女子『雖不識孟子，卻識心』，如何？」曰：「試且看程子當初如何說。」及再問，方曰：「人心自是有出入。然亦有資稟好底，自然純粹。想此女子自覺得他箇心常湛然無出入，故如此說。只是他一箇如此。然孟子之說卻大，乃是為天下人說。蓋心是箇走作底物。伊川之意，只謂女子識心，卻不是孟子所引夫子之言耳。」（五九）

人心緣境，出入無時。如看一物，心便在外，看了即便在此。隨物者是浮念，此是本心。浮念斷，便在此，其實不是出入，但欲人知出入之故耳。無出入是一種人，有出入是一種人。所以云淳夫女知心而不知孟子，此女當是完實，不勞攘，故云無出入。而不知人有出

入者多，猶無病者不知人之疾痛也。（五九）

人心緣境而有出入。如看一物，心便在外。看完即便在此。是有出入，而只此一心也。若一向隨物，浮念作主，則出而不反，是謂之放失。但覺其失，便又在此，並未失也。故又曰：

言有出入，也是一箇意思。言無出入，也是一箇意思。但今以夫子之言求之，他分明道「出入無時」。且看自家，今汨汨沒沒在這裏，非出入而何。惟其神明不測，所以有出入。惟其能出入，所以神明不測。（五九）

正爲此心神明，所以能有出入。亦正爲能有出入，故見此心之神明。何嘗要硬捉此心在內，只入不出，則更何神明之有。語類又云：

孟子說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」此最爲學第一義也。故程子云：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心約之使反復入身來，自能尋向上去。」某近因病中兀坐存息，遂覺有進步處。大抵人心流濫四極，何有定止。一日十二時中，有幾時在軀殼內。與其四散閑走，無所歸着，何不收拾令在腔子中。且今縱其營營思慮，假饒求有所得，譬如

無家之商，營求得錢雖多，若無處安頓，亦是徒費心力耳。（五九）

此條余大雅記，在朱子四十九以後。朱子平常作此等語者非一，治陸學者每喜摘取以爲話柄。然豈除卻病中存息，朱子乃自認此數十年來之學問著述，盡爲心放而不知求，此心常出在外，更無安頓歸着乎？伊川云：「范淳夫女雖不識孟子，卻能識心」，朱子則倒轉言之，謂此女能識心，卻不識孟子之意。其於孟子論放心章，亦復多有糾挽。此乃朱子針對當時學弊，尤具苦心，學者不可不深察。

或問：「正心章說忿懣、恐懼、好樂、憂患，脩身章說親愛、賤惡、畏敬、哀矜、救情，如何？」曰：「是心卓然立乎此數者之外，則平正而不偏僻。自外來者，必不能以動其中。自內出者，必不至於溺於彼。」（一六）

心須卓立在八九者之外，而不陷於八九者之中，方得其正。聖人之心，周流應變而不窮。只為在內而外物入不得。及其出而應接，又不陷於彼。（一六）

是則聖人之心亦有出入，只能卓立自在，不為外物所陷溺。若求閉心不出，隔絕外物以求吾心之







走作，則是孔子所以言心體者，乃只說得心之病矣。聖人立言命物之意恐不如此。兼出入兩字，有善有惡，不可皆謂舍之而亡之所致也。因此偶憶胡文定公所謂「不起不滅心之體，方起方滅心之用，能常操而存，則雖一日之間百起百滅，而固自若」者，自是好語。但當知所謂不起不滅者，非是塊然不動，無所知覺也。又非百起百滅之中，別有一物不起不滅也。但此心瑩然，全無私意，是則寂然不動之本體。其順理而起，順理而滅，斯乃所以感而遂通天下之故者云爾。向來疑其言之太過，自今觀之，卻是自家看得有病，非立言者之失也。

又卷四十五答游誠之有云：

心體固本靜，然亦不能不動。其用固本善，然亦能流而入於不善。其動而流於不善者，固不可謂心體之本然，然亦不可不謂之心也。但其誘於物而然耳。故先聖只說「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其嚮」，只此四句，說得心之體用始終，真妄邪正，無所不備。又見得此心不操即舍，不出則入，別無閑處可安頓。若如所論，出入有時者為心之正，則孔子所謂出入無時者乃心之病矣，不應卻以「惟心之謂與」一句直指而總結之也。

時人感染佛學，其言心，率好入而惡出。此兩書開示正義，鍼砭時病，可謂切至。然乃闡釋孔子語，與孟子本文原義則不全恰符，讀者分別觀之可也。又卷四十五答楊子直有云：

大抵身心內外，初無間隔。所謂心者固主乎內，而凡視聽言動出處語默之見於外者，亦即此心之用而未嘗離也。今於其空虛不用之處則操而存之，於其流行運用之實則棄而不省。此於心之全體，雖得其半，而失其半矣。然其所得之半，又必待有所安排布置，然後能存。故存則有樞苗助長之患，否則有舍而不芸之失。是則其所得之半，又將不足以自存而失之。孰若一主於敬，而此心卓然內外動靜之間，無一毫之隙，一息之停哉。

此書謂一主於敬，使此心內外動靜之間，無一毫之隙，一息之停，與答許順之書大意相同。此諸書皆在朱子中年，其論此心體用與此下意見亦頗少變動。

茲再引其集注一條如次。集注曰：

孔子言心，操之則在此，舍之則失去。其出入無定時，亦無定處，如此。孟子引之，以明心之神明不測，得失之易，而保守之難，不可頃刻失其養。學者當無時而不用其力，使神

清氣定，常如平旦之時，則此心常存，無適而非仁義矣。程子曰：「心豈有出入，亦以操舍而言耳。操之道，敬以直內而已。」

此條兼釋孔孟語義，重要在「得失之易而保守之難」九字。語類又曰：

操存舍亡，皆兼動靜而言，非塊然默守之謂。（五九）

操存舍亡，只在瞬息之間，不可不常常着精采。（五九）

須是常存得，造次顛沛必於是，不可有一息間斷。（五九）

不須講量，不須論辨，只去操存克復便了。只今眼下便是用功處，何待擬議思量。與辨論是非、講究道理不同。若此等處，只下著頭做便是，不待問人。（五九）

人更不知去操舍上做工夫，只去出入上做工夫。（五九）

問「操則存」。曰：「心不是死物，須把做活物看。不爾則是釋氏入定坐禪。操存只是於應事接物之時事事中理便是存。若處事不是當，便是心不在。若只管兀然守在這裏，暮忽有事至於吾前，操底便散了，卻是『舍則亡』也。」問：「未應接之時如何？」曰：「也須是持。但不是硬捉在這裏，只要提教他醒，便是操，不是塊然自守。」（五九）

「誠者物之終始，不誠無物。」只至誠處便有始有末，才間斷處以後便皆無物，又須到再接續處方有終始。惟天地聖人，未嘗有一息間斷。「維天之命，於穆不已。」何嘗間斷。間斷，造化便死了。（二一）

此見朱子言操存要旨。

文集卷四十六答潘叔度又云：

人心至靈，主宰萬變，而非物所能宰。故纔有執持之意，即是此心先自動了。此程夫子所以每言「坐忘即是坐馳」。又因默數倉柱發明其說。而其指示學者操存之道，則必曰「敬以直內」，而又有「以敬直內便不直矣」之云也。蓋惟整齊嚴肅，則中有主而心自存，非是別有以操存乎此，而後以敬名其理也。此類初若名言小失，不足深辨，然欲放過，則恐於日用之功不能無害，故輒言之。

此辨操存非執持，而敬字工夫之體段，亦可於此體會，其詳別見論敬篇。

文集卷三十與張敬夫別紙有云：





此體驗是着意，觀只恁平常否？」曰：「此亦是以不觀觀之。」（一〇三）

問：「先生所作李先生行狀云：『終日危坐以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為如何，而求所謂中者』，與伊川之說若不相似。」曰：「這處是舊日下得語太重。今以伊川之語格之，則其下工夫處亦是有些子偏。只是被李先生靜得極了，便自見得是有箇覺處，不似別人。今終日危坐，只是且收斂在此，勝如奔馳。若一向如此，又似坐禪入定。」（一〇三）

問：「前承先生書云：『李先生云：「賴天之靈，常在目前。」如此安得不進。』蓋李先生為默坐澄心之學，持守得固。後來南軒深以默坐澄心為非，自此學者工夫愈見散漫，反不如默坐澄心之專。」先生曰：「只為李先生不出仕，做得此工夫。若是仕宦，須出來理會事。向見吳公濟為此學，時方授徒，終日在裏默坐，諸生在外，都不成模樣。蓋一向如此不得。」（一一三）

此為朱子對延平說之斟酌解釋。其有所不滿之意，亦自可見。即二程教人靜坐，朱子亦有矯挽。

問：「養得志完全時，只在持守否？」曰：「持守體察，講學考索，凡聖人所說底皆着去做。」問：「須有一箇本領。」曰：「貫通處只是敬。」問：「南軒云：『敬字通貫動





得力。須動時做工夫，靜時也做工夫，兩莫相靠，莫使工夫間斷始得。若無間斷，靜時固靜，動時心亦不動。若無工夫，動時固動，靜時雖欲求靜，亦不可得而靜矣。動靜恰似船一般，須隨他潮去始得。浪頭恁地高，船也隨他上。浪頭恁地低，船也隨他下。動靜只是隨他去。當靜還他靜，當動隨他動。又如與兩人同事相似，這人做得不是，那人便着救他。那人做得不是，這人便着去救他。終不成兩人相推，這人做不是，卻推說不干我事，是那

人做得如此。那人做不是，推說不干我事，是他做得如此。便不是相為底道理。」（四五）

已發未發篇引楊方錄一條，謂「靜而理感亦有動，動而理安亦有靜，故須動靜兼做工夫」，與此條同一見解。又曰：

人在世上，無無事底時節。要無事時，除是死也。隨事來，便着應他。有事無事，自家之敬元未嘗間斷也。若事至面前，而自家卻自主靜，頑然不應，便是心死矣。（一一八）

問：「『不達仁』，是此心純然天理，其所得在內。『得一善則服膺而弗失』，恐是所得在外。」曰：「得一善則服膺弗失，便是『三月不達仁』處。」又問：「是如何？」曰：「所謂善者，即是收拾此心之理。顏子三月不達仁，豈直恁虛空湛然，常閉門合眼靜坐，

不應事，不接物，然後為不違仁也。顏子有事亦須應，須飲食，須接賓客，但只是無一毫私欲耳。」（三一）

問：「『不遷怒，不貳過』，顏子多是靜處做工夫。」曰：「不然。此正是交滾頭。顏子此處無他，只是看得道理分明。且如當怒而怒，到不當怒處，要遷自不得。不是處便見得，自是不會貳。」又問：「顏子深潛純粹，所謂不遷不貳，特其應事之陳迹。」曰：「若如此說，當這時節，此心須別有一處安頓着。看公意，只道是不應事接物方存得此心。不知聖人教人，多是於動處說。如云：『出門如見大賓，使民如承大祭』，又如告顏子『克己復禮為仁』，正是於視聽言動處理會。公意思只是要靜，將心頓於黑淬淬地，說道只於此處做工夫，這不成道理；此卻是佛家之說。佛家高底也不如此，此是一等低下底如此。這道理不是如此。人固有初學未有執守，應事紛雜，暫於靜處少息，也只是略如此。然做箇人，事至便着應，如何事至且說道待自家去靜處。當怒即怒，當喜即喜，更無定時。只當於此警省，如何是合理，如何是不合理。如何要將心頓放在閑處得。事父母便有事父母許多酬酢，出外應接便有出外許多酬酢。」（三〇）

問：「顏子不遷怒，不貳過，莫只是靜後能如此否？」曰：「聖賢之意不如此。如今卒然



顏習齋譏朱子教人半日靜坐，不知朱子正不喜此。

或言靜中常用存養。曰：「說得有病。一動一靜，無時不養。」（一二）

問：「或人自言，終日無思慮，有寂然不動之意。」曰：「只問他還能感而遂通天下之故否？」問：「如此則或人之靜未是至？」曰：「固是。」（一二）

然朱子只是反對時人偏重在靜字一邊做工夫，亦非謂靜時更不須工夫。語類又一條云：

問「乾者天之性情」。曰：「此只是論其性體之健。靜專是性，動直是情。大抵乾健雖靜時亦專，到動時便行之以直。坤主順，只是翕闢。謂如一個剛健底人，雖在此靜坐，亦專一，而有箇作用底意思，只待去作用。到得動時，其直可知。若一柔順人坐時，便只恁地靜坐收斂，全無箇營為底意思，其動也只是闢而已。」又問：「如此則乾雖靜時亦有動意否？」曰：「然。」（六八）

此條據易理論靜坐，謂一箇剛健底人，雖靜坐時亦有箇作用底意思。一箇柔順人坐，則一主於收斂，只是翕，待其動則只是闢，與靜專動直不同。如此論靜坐，極有深趣，大可玩味。

問：「心本是箇動物，不審未發之前全是寂然而靜，還是靜中有動意？」曰：「不是靜中有動意。周子謂『靜無而動有』，靜不是無，以其未形而謂之無。非因動而後有，以其可見而謂之有耳。橫渠『心統性情』之說甚善。性是靜，情是動，心則兼動靜而言。或指體，或指用，隨人所看。方其靜時，動之理只在。」（六二）

此條與上條合看，意更顯。不是靜中有動意，乃是靜時而動之理只在。若由靜求無，則大誤。濂溪「靜無動有」之說，經朱子如此解釋，自無病。

語類又曰：

須靜中含動意始得。（七一）

靜中涵動意，與靜中有動意語不同，當細參。

辨姦論謂：「事之不近人情者，鮮不為大姦慝。」每嘗嫌此句過當，今見得亦有此樣人。某向年過江西，與子壽對語，而劉淳叟堯夫獨去後面角頭坐，都不管，學道家打坐。被某罵云：「便是某與陸丈言不足聽，亦有數年之長，何故恁地作怪。」（一二〇）

又曰：

先生見劉淳叟閉目坐，曰：「淳叟待要遺物，物本不可遺。」（一二〇）

朱子力斥劉淳叟輩求靜作怪，而謂物不可遺，不近人情，義淺而理當。

問：「夢周公，恐涉於心動否？」曰：「心本是箇動物，怎教他不動。夜之夢，猶寤之思也。思亦是心之動處，但無邪思可矣。」或舉莊子言「至人無夢」。曰：「清淨者愛恁地說。佛老家亦說一般無夢底話。」（三四）

心不能教他無動，然亦不謂心不當有靜時。此須兩面參入。

濂溪太極圖有「主靜立人極」之說，朱子釋之曰：

濂溪云：「定之以中正仁義而主靜。」中與仁是發動處，正是當然定理處，義是截斷處。

常要主靜，豈可只管放出，不收斂。截斷二字最緊要。（一一三）

只理之定體便是。（九四）

只是那一箇定理在此中，截然不相侵犯。然其中又各有動靜。如惻隱是動，仁是靜。羞惡是動，義是靜。（九四）

靜是那箇定理，是那理之定體，主靜即主在那定理上，重要工夫在能截斷。

問：「又言『無欲故靜』，何也？」曰：「欲動情勝則不能靜。」（九四）

所謂截斷，即是截斷此情欲之動而過勝者。又曰：

濂溪言「主靜」，靜字只好作敬字看，故又言「無欲故靜」。若以為虛靜，則恐入釋老去。（九四）

「聖人定之以中正仁義而主靜」，正是要人靜定其心，自作主宰。程子又恐只管靜去，遂與事物不相交涉，卻說箇敬，云「敬則自虛靜」。須是如此做工夫。（九四）

能截斷，能靜定其心自作主宰，此是敬而靜。與事物不相交涉，是虛靜。此乃釋老之學，儒者不能截斷。



問「聖人定之以中正仁義」。曰：「本無先後。至於主靜，是以正與義為體，中與仁為用。聖人只是主靜，自有動底道理。譬如人說話，也須是先沉默然後可以說話。蓋沉默中便有箇言語底意思。」（九四）

先有沉默，後有說話，非是沉默了不說話。朱子主理先氣後，靜是定理在先，氣動則在後也。然易卦乾在前，坤在後，則是動先靜後，此詳下引，學者幸勿執一求之。又曰：

「聖人定之以中正仁義」，此四物常在這裏流轉，然常靠着箇靜做本。若無夜，則做得晝不分曉。若無冬，則做得春夏不長茂。如人終日應接，卻歸來這裏空處少歇，便精神較健。如生物而無冬，只管一向生去，元氣也會竭了。中仁是動，正義是靜。通書都是恁地說，如云「禮先而樂後」。（九四）

問：「太極主靜之說，是先靜後動否？」曰：「『動靜無端，陰陽無始。』雖是合下靜，靜而後動，若細推時，未靜時須先動來。所謂『如環無端，互為其根』。謂如在人，人之動作，及其成就，卻只在靜。便如渾淪未判之前，亦須曾明盛一番來。只是這道理，層層流轉，不可窮詰。太極圖中盡之。動極生靜，亦非是又別有一箇靜來繼此動。但動極則自

然靜，靜極則自然動。推而上之，沒理會處。」（九四）

朱子雖主理先氣後，但亦不肯定說理先氣後。此處動靜並言則指氣，亦猶鬼神並言也。主靜立極，乃理之定體，猶專言神，乃造化之本體。然固已兼有靜動。理中已包有氣，靜中已涵有動。更上推尋，則無理會。學者細參之。

文集卷六十七太極說有云：

「動靜無端，陰陽無始」，天道也。始於陽，成於陰，本於靜，流於動者，人道也。然陽復本於陰，靜復根於動，其動靜亦無端，其陰陽亦無始，則人蓋未始離乎天，而天亦未始離乎人也。

元亨誠之通，動也。利貞誠之復，靜也。元者，動之端也，本乎靜。貞者，靜之質也，著乎動。一動一靜，循環無窮。而貞也者，萬物之所以成終而成始者也。故人雖不能不動，而立人極者必主乎靜，則其著乎動者無不中節，而不失其本然之靜矣。

立人極者主乎靜，而人道固不能無動，故龜山道南一派偏主靜，五峯湖湘一派偏主動，皆爲朱子

所不許。

文集卷五十四答徐彥章有云：

「純於善而無間斷之謂一」，此語甚善。但論老釋之病，體用之說，則恐未然。外物不接、內欲不萌之際，心體湛然，萬理皆備，是乃所以為純於善而無間斷之本也。老釋說於靜而欲無天下之動，是猶常寐不覺，而棄有用於無用，聖賢固弗為也。今說於動而欲無天下之靜，是猶常行不止，雖勞而不得息，聖賢亦弗能也。其失雖有彼此之殊，其倚於一偏而非天下之正理，則一而已。學者能知一陰一陽一動一靜之可以相勝而不能相無，又知靜者為主而動者為客焉，則庶乎其不昧於道體，而日用之間有以用其力耳。

朱子反對主虛靜，陷於老釋，語已詳前。然不能有動無靜，抑且靜為主而動為客，理之定體為靜，心之寂然湛然，亦其定體，此始為濂溪「主靜立人極」之靜。語類亦云：

問：「前夜說動靜相救，靜可救得動，動如何救得靜？」曰：「須是明得這理使無不盡，直到萬理明徹之後，此心湛然純一，便能如此。如靜，也不是閉門獨坐，塊然自守，事物



安排造作，只是不動着他，即此知覺炯然不昧，但無喜怒哀樂之偏，思慮云為之擾耳。當此之時，何嘗不靜。不可必待冥然都無知覺，然後謂之靜也。

此書指示一種心靜時境界，雖不能說已是萬理皆備，卻已是湛然純一，此乃靜之始事，非靜之終極。然終始一貫，本末一致，及其終，亦無以大異乎其始。上引語類一條陳淳所記，與此書皆在朱子晚年，其所指示，可謂深切明白。語類又云：

便是虛靜，也要識得這物事。不虛靜，也要識得這物事。如未識得這物事時，則所謂虛靜，亦是箇黑底虛靜，不是箇白底虛靜。而今須是要打破那黑底虛靜，換做箇白底虛靜，則八窗玲瓏，自無不融通。不然，則守定那黑底虛靜，終身黑淬淬地，莫之通曉也。

「知覺炯然不昧」，此是白底虛靜。「冥然都無知覺」，則是黑底虛靜。未應事物之際，要不去擾動那白底虛靜，不是要排拒隔絕事物之來，以求全此黑底虛靜。朱子辨虛實，又辨黑白，此皆所謂儒釋疆界。

吳公濟云：「逐日應接事物之中，須得一時辰寧靜，以養衛精神，要使事愈繁而心愈暇，

彼不足而我有餘。」其言雖出於異說，然試之亦略有驗，豈周夫子所謂主靜者邪？（一二）

吳公濟爲靜坐之學，朱子譏之，見前引。此謂應接事物中須得一時寧靜，使事愈繁而心愈暇，非硬守以求靜之比。至濂溪之所謂主靜立極，則須到此心湛然，萬理皆備之境界，始可謂之立極。然初下工夫，則不妨從一時寧靜、事繁心暇處下手。又曰：

被異端說虛靜了後，直使今學者忙得更不敢睡。（一二）

務求靜則心轉忙，甚至連睡也不敢，則由不知動靜相濟務求當理之故。故又曰：

「明道教人靜坐，李先生亦教人靜坐。蓋精神不定，則道理無湊泊處。」又云：「須是靜坐方能收斂。」（一二）

今人皆不肯於根本上理會。如敬字，只是將來說，更不做將去。根本不立，故其他零碎工夫無湊泊處。明道、延平皆教人靜坐，看來須是靜坐。（一二）

靜坐無閑雜思慮，則養得來便條暢。（一二）

或問：「疲倦時靜坐少頃，可否？」曰：「也不必似禪和子樣去坐禪，方為靜坐。但只



古人唯如此，所以其應事，敏不失機。今人躁擾，卻失機。(一一)

因看「心，生道也」，云：「不可以湖南之偏而廢此意，但當於安靜深固中涵養出來。」

(一二)

以靜應。兵家亦言。主靜，點着便有。(一二)

靜為主，動為客。靜如家舍，動如道路。(一二)

人也有靜坐無思念底時節，也有思量道理底時節，豈可盡為兩塗，說靜坐時與讀書時工夫迥然不同。當靜坐涵養時，正要體察思繹道理，只此便是涵養。不是說喚醒提撕，將道理去卻那邪思妄念；只自家思量道理時，自然邪念不作。(一二)

今人之病，正在於靜坐讀書時二者工夫不一，所以差。(一二)

郭德元告行，先生曰：「人若於日間閑言語省得一兩句，閑人客省見得一兩人，也濟事。人若渾身都在鬧場中，如何讀得書。若逐日無事，有現成飯喫，用半日靜坐，半日讀書，如此一二年，何患不進。」(一一六)

語類中只此一條提到「半日靜坐半日讀書」語，然此乃朱子對郭德元一人言之。儻逐日無事，有



現成飯喫，在家半日讀書半日靜坐亦無不可，如此一二年，有進步了，到時當自有更進一步之工夫。朱子並不曾教人都閉門在家，半日靜坐，半日讀書。亦未嘗教郭德元常此半日靜坐，半日讀書。陸稼書文集有讀告郭友仁語一篇，謂「友仁曾學禪，所記恐失眞」；又謂以此兩語爲朱子教人之法，乃出陳幾亭。今按高景逸困學記自言，在赴揭陽舟中，嚴立規程，以半日靜坐，半日讀書。此乃在旅途中兩月如此。劉戡山讀書說則云：「朱夫子嘗言，學者半日靜坐，半日讀書，如此三五年，必有進步可觀，今當取以爲法。」此皆在晚明時，習齋不深考，乃拈此八字批評朱子，是亦不讀書之過。

語類又曰：

人心惟定則明。所謂定者，非是定於這裏，全不修習，待他自明。惟是定後卻好去學。

(一四)

此亦朱子所以告郭德元之意。又曰：

靜則心虛，道理易看得出。(一一)

所謂易看得出，仍須去看，看道理亦有工夫，非謂心虛靜，則道理不待看而自見。

文集書札中亦多論及靜字工夫，茲再拈數條如次。卷五十五答潘謙之有云：

所示問目，如伊川亦有時教人靜坐。然孔孟以上卻無此說。要須從上推尋，見得靜坐與觀理兩不相妨，乃為的當爾。

卷四十四答梁文叔有云：

李先生意只是要得學者靜中有箇主宰存養處，然一向如此又不得也。

卷五十答程正思有云：

承喻致知力行，欲以靜敬二字該之。聖賢之學，徹頭徹尾只是一敬字。致知者，以敬而致之也。力行者，以敬而行之也。靜之為言，則亦理明心定，自無紛擾之效耳。苟不從事於學問思辨之間，但欲以靜為主，而待理之自明，則亦沒世窮年而無所獲矣。

朱子亦教人靜，又教人敬，學者當分別而觀，尤當會通而求，始見朱子意所在。











聖人相傳，只是一箇字。堯曰「欽明」，舜曰「溫恭」，「聖敬日躋」。「君子篤恭而天下平。」（一二）

「堯是初頭出治第一箇聖人，尚書堯典是第一篇典籍，說堯之德，都未下別字，『欽』是第一箇字。如今看聖賢千言萬語，大事小事，莫不本於敬。收拾得自家精神在此，方看得道理盡。看道理不盡，只是不曾專一。」或云：「『主一之謂敬。』敬莫只是主一？」曰：「主一又是敬字註解。要之事無小無大，常令自家精神思慮盡在此。遇事時如此，無事時也如此。」（一二）

因歎敬字工夫之妙，聖學之所以成始成終者皆由此。或曰：「自秦漢以來諸儒皆不識這敬字，直至程子方說得親切，學者知所用力。」曰：「程子說得如此親切了，近世程沙隨猶非之，以謂聖賢無單獨說敬字時，只是敬親、敬君、敬長方着箇敬字。全不成說話。聖人說『修己以敬』，曰『敬而無失』，曰『聖敬日躋』，何嘗不單獨說來。若說有君有親有長時用敬，則無君無親無長之時將不敬乎？」（一二）

因說敬，曰：「聖人言語，當初未曾關聚。如說『出門如見大賓，使民如承大祭』等類，皆是敬之目。到程子始關聚說出一箇敬來教人。然敬有甚物，只如畏字相似。不是塊然兀





處下工夫。

文集卷五十一答董叔重亦云：

操則自存，動靜始終，不越敬之一字而已。近方見得伊洛拈出此字，真是聖學真的要妙工夫。學者只於此處着實用功，則不患不至聖賢之域矣。

卷四十三答林擇之有云：

熹哀苦之餘，無他外誘，日用之間痛自歛飾，乃知敬字之功親切要妙乃如此。而前日不知於此用力，徒以口耳浪費光陰，人欲橫流，天理幾滅。今而思之，怛然震悚，蓋不知所以措其躬也。

卷三十二答張敬夫問目有云：

「存其心，養其性，所以事天也。」心性皆天之所以與我者，不能存養而梏亡之，則非所以事天也。夫心，主乎性者也。敬以存之，則性得其養而無所害矣。學者將以求盡其心，

亦未有不由此而入者。故敬者學之終始，所謂徹上徹下之道，但其意味淺深有不同爾。

語類又云：

程先生所以有功於後學者，最是敬之一字有力。人之心性，敬則常存，不敬則不存。如釋老等人卻是能持敬。但是他只知得那上面一截事，卻沒下面一截事。覺而今恁地做工夫，卻是有下面一截，又怕沒那上面一截。那上面一截，卻是箇根本底。（一二）

儒學自秦漢以下，大率都注意在事上，宋代理學諸儒始看重心地工夫。明道提出敬字，乃爲心地工夫之總關聚處。惟此項工夫仍須應用到事上。釋老亦知在心地用功，卻只重心，不重事，故朱子說他知得上一截，沒了下一截。

今再分述朱子論敬字諸涵義如次：

一曰敬略如畏字相似。







也。」問：「此只是說靜時氣象否？」曰：「然。」又問：「只靜時主敬，便是『必有事』否？」曰：「然。」（一七）

心有有事有無事時。事來，心專在事上。無事時，心專在此一當前之無事上。故曰「靜時主敬，便是必有事」也。若遇這事，心想那事，遇有事，心想無事，遇無事，又想有事，皆是收斂不緊密，心成兩路。此處朱子用一「主」字說不容一物，語始無病。

問正心章云：「人之心要當不容一物」。曰：「這說便是難。纔說不容一物，卻又似一向全無相似。只是這許多好樂、恐懼、忿懣、憂患，只要從無處發出，不可先有在心下。看來非獨是這幾項如此，凡是先安排要恁地便不得。如人立心要恁地嚴毅把捉，少間只管見這意思，到不消恁地處也恁地，便拘逼了。有人立心要恁地慈祥寬厚，少間只管見這意思，到不消恁地處也恁地，便流入於姑息苟且。如有心於好名，遇着近名底事，便愈好之。如有心於為利，遇着近利底事，便貪欲。」（一六）

人心如一箇鏡，先未有一箇影像。有事物來，方始照見妍醜。若先有一箇影像在裏，如何照得。人心本是湛然虛明，事物之來，隨感而應，自然見得高下輕重。事過便當依前恁地







寧有於無知覺處尋義理之可能。收拾精神，即是收拾知覺令其專一在此，即所謂靜中有物，亦即所謂敬也。

### 三曰敬是隨事專一。又曰主一之謂敬。

問：「有事時應事，無事時心如何？」曰：「無事時只得無事。有事時也如無事時模樣，只要此心常在。所謂『動亦定，靜亦定』也。」問程子言「未有致知而不在敬者」。曰：「心若走作不定，何緣見得道理。如理會這一件事未了，又要去理會那事，少間都成無理會。須是理會這事了，方好去理會那事，須是主一。」問：「思慮難一，如何？」曰：「徒然思慮，濟得甚事。若見得道理分曉，自無閑雜思慮。」問：「程子常教人靜坐，如何？」曰：「亦是他見人要多慮，且教人收拾此心耳，初學亦當如此。」（一一五）

心須常令有所主。做一事未了，不要做別事。心廣大如天地，虛明如日月。要閑，心卻不閑，隨物走了。不要閑，心卻閑，有所主。（一二）

心有主則自閑定。所謂主，是主於理。心廣大如天地，故無事不可容。虛明如日月，故無理不可











敬字本不為默然無為時設。須向難處力加持守，庶幾動靜如一耳。

又卷四十五答廖子晦亦云：

二先生所論敬字，須該貫動靜看方得。夫方其無事而存主不懈者，固敬也。及其應物而酬酢不亂者，亦敬也。故曰「毋不敬，儼若思」。又曰「事思敬」，「執事敬」。豈必以攝心坐禪而謂之敬哉。禮樂固必相須，然所謂樂者，亦不過謂胸中無事而自和樂耳。非是着意放開一路而欲其和樂也。然欲胸中無事，非敬不能。故程子曰：「敬則自然和樂。」而周子亦以為禮先而樂後，此可見也。「既得後須放開，不然卻只是守」者，此言既自得之後，則自然心與理會，不為禮法所拘而自中節也。若未能如此，則是未有所自得，纔方是守禮法之人爾。亦非謂既自得之，又卻須放教開也。克己復禮，固非易事，然顏子用力，乃在於視聽言動禮與非禮之間，未敢便道是得其本心而了無一事也。此其所謂「先難而後獲」歟。

此隨子晦來書而逐項答之如此。若不止於論敬，然所說道理貫注融通，即謂之全在說敬，亦無不







字說敬，始於謝上蔡。文集卷四十五答游誠之謂：

工夫用力處在敬，不在覺。上蔡云：「敬是常惺惺法。」此言得之。但不免有便以惺惺為仁之意，此則未穩當耳。窮理涵養要當並進，非稍有所知，無以致涵養之功。非深有所存，無以盡義理之奧。正當交相為用，而各致其功耳。

常惺惺只是喚醒此心使不昏昧，繼此須有窮理工夫。語類云：

學者常用提省此心，使如日之升，則羣邪自息。它本自光明廣大，自家只着些子力去提省，照管它便了。不要苦着力。着力則反不是。（一一）

問謝子「惺惺」之說。曰：「惺惺乃心不昏昧之謂，只此便是敬。今人說敬，卻只以整齊嚴肅言之。此固是敬，然心若昏昧，燭理不明，雖強把捉，豈得為敬。（一七）

孔子所謂「克己復禮」，中庸所謂「致中和」、「尊德性」、「道問學」，大學所謂「明明德」，書曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。聖賢千言萬語，只是教人明天理、滅人欲。天理明，自不消講學。人性本明，如寶珠沉溷水中，明不可見。去了溷



心須主在一事，事事須主在一心。眞能做敬字工夫，則自然心與事一，心與理一。

又曰：

敬是箇瑩徹底物事。今人卻塊坐了相似。昏倦要須提撕著。提撕便敬，昏倦便是肆，肆便不敬。（一四）

只一箇持敬，也易得做病。若只持敬，不時時提撕著，亦易以昏困。須是提撕，才見有私欲底意思來，便屏去。且謹守著，到得復來，又屏去。時時提撕，私意自當去也。（一八）

時時提撕，使其心瑩徹，無私欲，始是常惺惺。昏困則肆，私欲來而不知，只是不敬。若不知提撕此心，只說一箇持敬，也須做得病。

或問：「謝氏常惺惺之說，佛氏亦有此語。」曰：「其喚醒此心則同，而其為道則異。吾儒喚醒此心，欲他照管許多道理。佛氏則空喚醒在此，無所作為。其異處在此。」（一七）

僅言提撕，不知提撕此心要它照管許多道理，此則陷入釋氏，亦是病。又曰：

孟子說「存其心」，雖是緊切，卻似添事。蓋聖人只為學者立下規矩，守得規矩定，便心也自定。如言「居處恭，執事敬，與人忠」，人能如是存守，則心有不存者乎？今又說存其心，則與此為四矣。如此處要人理會。（六〇）

能「居處恭，執事敬，與人忠」，如是即是此心常惺惺，能照管許多道理也。常惺惺乃在事上，非捨卻事求惺惺。持敬亦是在事上，非捨卻事求持敬。

文集卷四十答何叔京有云：

愚意竊謂且當就此覺處敬以操之，使之常存而常覺，是乃乾坤易簡交相為用之妙。若便以覺為存，而不加持敬之功，則恐一日之間，存者無幾何，而不存者十八九矣。

心有明覺，當敬以存之。此乃以敬操覺，非指覺為敬。稱為「乾坤易簡交相為用之妙」者，乾以易知，此心覺處是也。坤以簡能，敬以守覺是也。敬中有覺，覺中有敬，天人合一，是交相為用也。此心有覺而不能敬以存之，則必失此覺矣。徒言操存而不知操存箇什麼，冥頑不靈，則是所謂死敬也。

問：「持敬易散漫，如何？」曰：「只喚着便在此。」（一二）

問：「持敬易間斷，如何？」曰：「常要自省得，才省得便在此。」或以為此事最難。

曰：「患不省察爾。覺得間斷，便已接續，何難之有！」『操則存，舍則亡』，只在操舍兩字之間。要之只消一箇操字。到緊要處，全不消許多文字言語。若此意成熟，雖操字亦不須用。『習矣不察』，人多錯看此一語。習是用功夫處，察是知識處。今人多於察字用功，反輕了習字。才欲作一事，卻又分一心去察一心。胸中擾擾，轉覺多事。如張子韶說論語，謂『察其事親從兄之心，霑然如春則為仁，肅然似秋則為義』，只要自察其心，反不知其事親從兄為如何也。故夫子教人只說習，如『克己復禮』是說習也。『視聽言動』亦是習，『請事斯語』亦是習。孟子恐人不識，方說出察字，而察字最輕，習字最重。」

（一二）

習在事，察在心，心須在事上。說存心似添事，說察心更是添事，說操心亦猶似添事。須知「必有事焉」則心自存。故曰「習字最重」也。能知「必有事焉」之為敬，則知徒言覺字之不遽為敬矣。

文集卷四十二答石子重謂：

敬中須有體察工夫，方能行著習察。不然，兀然持敬，又無進步處。

常惺惺，便是此心虛明能省察，既非昏昧不覺，亦非兀然無事。故曰以敬操覺，覺中有敬，敬中有覺也。凡此工夫處皆須習，「習字最重，察字最輕」，然又曰「敬中須有體察工夫」。朱子言學，皆如此迴環周匝，滴水不漏。學者當善體。

文集卷四十五答廖子晦有云：

二先生所論敬字，須該貫動靜看方得。夫方其無事而存主不懈者，固敬也。及其應物而酬酢不亂者，亦敬也。故曰「毋不敬，儼若思」。又曰「事思敬」，「執事敬」。豈必以攝心坐禪而謂之敬哉。

欲其應物不亂，則須有省察。若僅知喚醒而兀然無事，則是攝心坐禪之類也。

或問：「一向把捉，待放下，便覺衰頹，不知當如何？」曰：「這箇也不須只管恁地把



捉。若要去把捉，又添一箇要把捉底心，是生許多事。若知得放下便提掇起來，便是敬。」（一一）

知得放下便提掇起，此亦是常惺惺，即察即存。然此即察即存之工夫亦是習。參透到此，乃知惺惺之上必下一常字。即察即存，則如無事。須常此察存，即是必有事。

或問：「先持敬，令此心惺惺了，方可應接事物，何如？」曰：「不然。」又問：「須是去事物上求？」曰：「亦不然。若無事物時，不成須去求箇事物來理會。且無事物之時，要你做甚麼？」（一二）

此條兩答，所辨甚微，極當細會。明道曾云：「某寫字時甚敬，非是要字好，只此是學。」或問：「作字忽忽，則不成字，是忘也。或作意令好，則愈不好，是助也。以此知持敬者正勿忘勿助之間。」朱子答曰：「如此說，則只是要字好，非明道先生之意。」持敬則此心自惺惺，今謂惺惺了方可應接事物，此已是兩心了。無事物時仍當惺惺，亦非要求箇事物來令此心惺惺。既不當捨事求惺惺，亦不當覓事求惺惺，此則所謂勿忘勿助也。

問：「嘗學持敬，讀書心在書，為事心在事。如此頗覺有力。只是瞑目靜坐時，支違思慮不去。或云只瞑目時已是生妄想之端。讀書心在書，為事心在事，只是收聚得心，未見敬之體。」曰：「靜坐而不能遣思慮，便是靜坐時不曾敬。敬只是敬，更尋甚敬之體。似此支離，病痛愈多，更不曾做得工夫，只了得安排杜撰也。」（一二）

敬只是敬，惺惺只是惺惺，非是要於敬時更尋敬之體，於惺惺上更尋此惺惺之體，此只是支離病痛而已。朱子常教人勿安排杜撰，當於此等處細會。

文集卷四十五答游誠之有云：

心一而已，所謂覺者亦心也。今以覺求心，以覺用心，紛拏迫切，恐其為病，不但揠苗而已。不若日用之間以敬為主而勿忘焉，則自然本心不昧，隨物感通，不待致覺而無不覺矣。

覺即是惺惺。能敬自覺，自能常惺惺，不煩別有工夫。

問敬。曰：「一念不存，也是間斷。一事有差，也是間斷。」（一二）





之。但常常提警，教身入規矩內，則此心不放逸而炯然在矣。心既常惺惺，又以規矩繩檢之，此內外交相養之道也。

從內言則常惺惺，從外言則以規矩繩檢，整齊嚴肅。內外交相養，即見心與事一。既不放心，亦不厭事。又曰：

不要窮高極遠，只於言行上點檢。今人論道，只論理，不論事。只說心，不說身。其說至高，而蕩然無守，流於空虛異端之說。人能制其外，則可以養其中。固是內是本，外是末，但偏說存於中，不說制於外，則無下手腳處，此心便不實。

說心兼須說身，論理兼須論事，內外本末一貫，此朱子論學大宗旨。所以能一歸於實，而不落空虛。

問：「『申申、天天』，聖人得於天之自然。若學者有心要收束，則入於嚴厲，有心要舒泰，則入於放肆。惟理義以養其氣，養之久，則自然到此否？」曰：「亦須稍嚴肅則可，不然則無下手處。」又曰：「但得身心收斂，則自然和樂。」又曰：「不是別有一箇和

樂，才整肅則自和樂。」（三四）

亦須稍嚴肅，否則無下手處。又曰「但得身心收斂，則自然和樂」。此皆朱子切實教人語。平易之至，亦自然之至。畏規矩，樂放肆，窮高極遠，蕩然無守，則何益矣。

文別集卷四答何叔京有云：

持敬之說甚善。但如所喻，則須是天資儘高底人，不甚假修為之力，方能如此。若顏、曾以下，尤須就視聽言動、容貌辭氣上做工夫。蓋人心無形，出入不定，須就規矩繩墨上守定，便自內外帖然。豈曰放僻邪侈於內，而姑正容謹節於外乎？且放僻邪侈正與莊整齊肅相反。誠能莊整齊肅，則放僻邪侈決知其無所容矣。既無放僻邪侈，然後到得自然莊整齊肅地位。豈容易可及哉？此日用工夫至要約處，亦不能多談。但請尊兄以一事驗之。儼然端莊執事恭恪時，此心如何？怠惰頹靡渙然不收時，此心如何？試於此審之，則知內外未始相離。而所謂莊整齊肅者，正所以存其心也。

此書發明內外未始相離之義，最爲明白扼要。於此可知洗心不洗身，論理不論事之病。

文集卷四十答何叔京亦有云：

「必有事焉」者，敬之謂也。若曰其心儼然，常若有所事云爾。夫其心儼然肅然，常若有所事，則雖事物紛至而沓來，豈足以亂吾之知思，而宜不宜可不可之幾，已判然於胸中矣。

此云「其心儼然常若有所事」，又曰「儼然肅然常若有所事」，此皆內外合一，身心理事不相離，亦即以整齊嚴肅言敬之精旨所在。

文集卷四十三答林擇之有云：

比因朋友講論，深究近世學者之病，只是合下欠卻持敬工夫，所以事事滅裂。其言敬者，又只說能存此心，自然中理，至於容貌詞氣，往往全不加工。設使真能如此存得，亦與釋老何異。上蔡說便有此病了。又沉心慮荒忽，未必真能存得耶。程子言敬，必以整齊嚴肅，正衣冠，尊瞻視為先。又言「未有筭路而心不慢者」，如此乃是至論。而先聖說「克己復禮」，尋常講說，於禮字每不快樂，必訓作理字然後已。今乃知其精微縝密，非常情所及耳。

朱子教人做心地工夫，必身心並重，內外交修，俾勿陷入於空寂。朱子又極重言禮，清儒如焦循輩，每譏宋儒好言理，輕言禮，橫渠設教固無此弊，朱子尤常以理字禮字並提，力矯時人重理輕禮之非。清儒每蔽於門戶，不肯平心細求，亦其病也。

今再會合上述六端：在內若有所畏，在外能整齊嚴肅，時時收斂此心，專主於一，隨事檢點，務使此心常惺惺，此即是敬。無內外，無動靜，徹頭徹尾，徹始徹終，自初學以至於達聖域，皆須此敬字工夫。然亦並不謂只此一箇敬字便可單提直入也。

問：「敬，諸先生之說各不同。然總而言之，常令此心常存，是否？」曰：「其實只一般。

若是敬時，自然主一無適，自然整齊嚴肅，自然常惺惺，其心收斂不容一物。」（一七）

問：「先生說敬處，舉伊川主一與整齊嚴肅之說，與謝氏常惺惺之說。就其中看，謝氏尤切當。」曰：「如某所見，伊川說得切當。且如整齊嚴肅，此心便存，便能惺惺。若無整齊嚴肅，卻要惺惺，恐無捉摸，不能常惺惺矣。」（一七）

朱子兼舉眾義，而謂伊川尤較上蔡切當。上蔡之說，上承明道，下開橫浦、象山，朱子於此更取



伊川，此乃當時學脈分歧處也。

文集卷四十五答楊子直有云：

身心內外，初無間隔。所謂心者，固主乎內，而凡視聽言動出處語默之見於外者，亦即此心之用而未嘗離也。今於其空虛不用之處，則操而存之，於其流行運用之實，則棄而不省。此於心之全體，得其半而失其半矣。孰若一主於敬，而此心卓然內外動靜之間，無一毫之隙、一息之停哉！

身心內外，虛實動靜，一以貫之，細玩於此而有得焉，則上引諸端皆可相通相合，無待於多生孰主孰從、孰先孰後之疑矣。

明道開始提出敬字，伊川增成「涵養須用敬，進學則在致知」兩語。朱子教人養心修學方法，乃緊承伊川此兩語來。此下當引述朱子敬與窮理致知交養並進之說。語類云：

初投先生書，以此心不放動為主敬之說。先生曰：「主敬二字只恁地做不得，須是內外交相養。蓋人心活物，吾學非比釋氏，須是窮理。」（一一九）

問：「居常持敬，於靜時最好，及臨事則厭倦；或於臨事時着力，則覺紛擾；不然則於正存敬時忽忽為思慮引去。是三者將何以勝之？」曰：「今人將敬來別做一事，所以有厭倦，為思慮引去。敬只是自家一箇心常惺惺便是，不可將來別做一事。又豈可指擊踞曲拳塊然在此而後為敬。」又曰：「今人將敬、致知來做兩事。持敬時只塊然獨坐，更不去思量。卻是今日持敬，明日去思量道理也。豈可如此。但一面自持敬，一面去思量道理，二者本不相妨。」（一一五）

敬則自是聰明。人之所以不聰明，止緣身心惰慢，便昏塞了。敬則虛靜，自然通達。

（四四）

聰明睿智，如何不由敬出。睿智皆出於心，心既無主，則應事接物之間，其何以思慮而得其宜。所以此心常要肅然虛明，然後物不能蔽。敬字不可只把做一箇敬字說過，須於日用間體認是如何。須提掇精神，莫令頽塌放倒，方可看得義理分明。看公多恁地困漫漫地，則不敬莫大乎是。（四四）

程子言：「未有致知而不在敬者。」又言：「涵養當用敬，進學則在致知。」若不能以敬養在這裏，如何會去致得知。若不能致知，又如何成得這敬。（四五）

若是閑時不能操而存之，這箇道理自是間斷。及臨事方要窮理，從那裏捉起。惟是平時常操得存，自然熟了，將這箇去窮理，自是分明。事已，此心依前自在。（五九）

人能操存此心，卓然而不亂，亦自可與入道。況加之學問探討之功，豈易量耶。（一二）

心麓一事，學者之通病。橫渠云：「顏子未至聖人，猶是心麓。」一息不存，即為麓病。要在精思明辨，使理明義精，而操存涵養無須臾離，無毫髮間，則天理常存，人欲消去，其庶幾矣哉。（一二）

敬且定下，此為根本。東西南北各有去處，然後可明。若與萬物並流，則如眯目播糠，上下四方易位矣。（一二）

主敬窮理雖二端，其實一本。（九）

持敬是窮理之本。窮得理明，又是養心之助。（九）

持敬觀理，如病人相似，自將息固是好，也要討些藥來服。（九）

上引諸條，可與涵養篇相參，其義自明，不煩加釋。

又文集卷五十四答項平父有云：





欲胸中無事，非敬不能。故程子曰：『敬則自然和樂』，而周子亦以爲禮先而樂後。』謂敬則自然和，此義較易知，朱子又足之以「和則自然敬」，則義蘊益深入。此當體會自得，非辨解所能達。

### 三曰敬與生意

文集卷六十一答林德久有云：

別紙所論，敬爲求仁之要，此論甚善。所謂「心無私欲即是仁之全體」，亦是也。但須識得此處便有本來生意，融融洩洩氣象，乃爲得之耳。顏子不改其樂，是他工夫到後自有樂處，與貧富貴賤了不相關。仁智壽樂，亦是功夫到此，自然有此效驗。

此以敬爲求仁之要，又謂心無私欲處，便有本來生意融融洩洩氣象，尤爲指點深微。若無私欲，然亦並無生意，則如冷灰枯木，在高禪亦所不取，何論於儒者求仁之學乎？持敬者須能使此心和樂，有生意，有融融洩洩氣象，此與以整齊嚴肅嚴威儼恪言敬，各得此心敬之一體段，誠學者所當深玩。

#### 四曰敬與專與定

問：「敬如何持？」曰：「只是要莫走作。若看見外面風吹草動，去看覷他，那得許多心去應他，便也是不收斂。」問：「莫是『主一之謂敬』？」曰：「主一是敬表德，只是要收斂。處宗廟只是敬，處朝廷只是嚴，處閨門只是和，便是持敬。」（一一八）

問：「不知敬如何持？」曰：「只是要收斂此心，莫令走失而已。今人精神自不曾定，讀書安得精專。凡看山看水，風驚草動，此心便自走失，視聽便自眩惑，此何以為學。」

（一一八）

問南軒所謂「敬者通貫動靜內外而言」。曰：「無事時固是敬，有事時敬便在事上。」程子說：「學問到專一時方好。」蓋專一則有事無事皆是如此。」（一一八）

先生語以為學須要專一，用功不可雜亂。因舉異教數語云：「用志不分，乃凝於神。置之一處，無事不辦。」（一一八）

#### 五曰敬與篤厚

問「行篤敬」。曰：「篤者，有重厚深沉之意。敬而不篤，則恐有拘迫之患。」（四五）

## 六曰敬與恕

語類云：

世有敬而不能恕底人，便只理會自守，卻無溫厚愛人氣象。若恕而無敬，則無以行其恕。

（四二）

敬而不能恕，此如敬而不能和，不能篤厚，此心不能有生意，不能溫厚愛人有融融洩洩氣象，此皆貌敬，虛敬，非真敬也。

## 七曰敬與活潑潑地

問：「程先生論『鳶飛魚躍』處，曰：『與「必有事焉而勿正」之意同，活潑潑地。』某詳先生舊說，蓋謂程子所引『必有事焉』與『活潑潑地』兩語，皆是指其實體，而形容其流行發見，無所滯礙倚著之意。今說則謂『必有事焉而勿正心』者，乃指此心之存主處。









際，四端著焉，曰惻隱羞惡辭讓是非，而惻隱之心無所不通。此仁之體用所以涵育渾全，周流貫徹，專一心之妙，而為眾善之長也。然人有是身，則有耳目鼻口四肢之欲，而或不能無害夫仁。人既不仁，則其所以滅天理而窮人欲者，將益無所不至。此君子之學，所以汲汲於求仁，而求仁之要，亦曰去其所以害仁者而已。蓋非禮而視，人欲之害仁也。非禮而聽，人欲之害仁也。非禮而言且動焉，人欲之害仁也。知人欲之所以害仁者在是，於是乎有以拔其本，塞其源，克之克之而又克之，以至於一旦豁然欲盡而理純，則其胸中之所存者，豈不粹然天地生物之心，而藹然其若春陽之溫哉。默而成之，固無一理之不具，而無一物之不該也。感而通焉，則無事之不得於理，而無物之不被其愛矣。嗚呼！此仁之為德，所以一言而可以盡性情之妙，而其所以求之之要，則夫子之所以告顏淵者，亦可謂一言而舉也與。吾友會稽石君子重嘗以克名齋而屬予記之。予惟克復之云，雖若各為一事，其實天理人欲相為消長，故克己者乃所以復禮，而非克己之外別有復禮之功也。今子重以克名室，其於所以求仁，又可謂知其要矣，尚美以予言為哉。

此文成於乾道壬辰，朱子年四十三。雖因石子重之囑而為此文，又若一本於論語顏淵問仁之章而



察自家與外來底事。伊川言「涵養須用敬，進學則在致知」，不言克己，蓋「敬勝百邪」，便自有克，如「誠則便不消言閑邪」之意。猶善守門戶，則與拒盜便是一等事，不消更言別有拒盜底。若以涵養對克己言之，則各作一事亦可。涵養則譬如將息，克己則譬如服藥去病。蓋將息不到，然後服藥。將息到則自無病，何消服藥。能純於敬，則自無邪僻，何用克己。若有邪僻，只是敬心不純，只可責敬。故「敬則無己可克」，乃敬之效。若初學則須是功夫都到，無所不用其極。（九）

此條程端蒙記，在朱子五十以後。朱子凡遇自己意見與二程有出入，必委曲緩言之，絕不見有衝突凌駕之迹。此非故作掩隱。「述而不作，信而好古」，朱子學從二程入，亦從二程出，必求於二程所言可通，乃覺心安而理得，此種深摯篤厚之心情，乃學者之盛德，固非淺薄囂張足己自滿者所能驟窺此境也。此條以克己與敬與致知並列爲三，而必先言伊川所以只言涵養不言克己之意，然後始言涵養克己亦可各作一事。在朱子心中，固不見自己有與伊川相歧處。又謂涵養如將息，克己如服藥去病，服藥固是去病之主要條件，然人在病中，及其服藥前後，固宜有將息，故將息乃是去病之必須條件。抑且將息得宜，自可無病，則不消服藥。故人日常可以不服藥，但不

能不將息。惟爲初學言，則應兼用敬與克己工夫。及其持敬工深，則不煩再言克己。所謂「敬則無己可克」，此亦二程語。則朱子此條雖提出克己二字，其意中固不覺與二程有異，亦似此時對克己二字尙不甚鄭重視之。

語類又曰：

敬如治田而灌溉之功，克己則是去其惡草也。（一二）

此亦程端蒙記己亥以後新聞，與前條同時。敬如養息，克己如服藥，敬如治田灌溉，克己如去惡草，皆見克己工夫雖不可忽，要之不如持敬工夫之更要。又云：

克己亦別無巧法，譬如孤軍猝遇強敵，只得盡力舍死向前而已，尙何問哉。（四一）

此條周謨記己亥以後所聞，與程端蒙所記略同時。病來不得不服藥，惡草生不得不除去，克己亦是所不必爲而又不可不爲之事，此乃朱子當時對克己工夫之看法。然考論語集注成在朱子四十八歲，尙在此諸條前兩年，集注固甚重克己工夫，顯與此諸條說法有不同。其重視敬，乃承接自二程。其重視克己，則朱子所自發。集注此章語，當係此下有改定，非自始即爾也。





又曰：

「克己復禮」，間不容髮，無私便是仁。（四一）

以上亦皆楊道夫記。朱子常以無私曲說敬，克己便無私，正即是敬，此與程子謂敬則無己可克各說一邊，而輕重顯不同。又曰：

克己復禮，「如火烈烈，則莫我敢遏」。（四二）

此條楊若海記，朱子年五十九。又曰：

聖人所以下箇克字，譬如相殺相似，定要克勝得他。大率克己工夫是自着力做底事，與他人殊不相干。（四三）

此條周明作記，朱子年六十三以後。當時理學家言，往往怕犯手腳，頗似不主張教人着力做，而朱子論克己則正與一般時風相反。其謂與他人不相干，乃闡釋論語本文「爲仁由己」之意。又一條云：

因說：「克己，如剝百合，須去了一重方始去那第二重。今且將義利兩字分箇界限，緊緊走從這邊來。其間細碎工夫，又一面理會。如做屋柱一般，且去了一重粗皮，又慢慢出細。今人不曾做得第一重，便要做第二重工夫去。如中庸說：『戒謹乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子謹其獨。』此是尋常工夫都做了，故又說出向上層工夫，以見義理之無窮耳。不成『十目所視、十手所指』處不謹，便只去謹獨，無此理也。」（四一）

此條吳雉記，朱子年六十三以後。朱子言敬，總教人莫太着力，莫當做一件事看，此皆承二程之說。但言克己，要人如上戰場殺敵，須大着力做去。一層工夫了又一層，層層深進，層層入細。不似主敬，只常如此般持守着。則是克己工夫斷不只限在初學時，亦非只在外面顯見處用力。進學愈深，則克己工夫愈細。若不能於顯見處自克己私，則又何論於戒謹恐懼，又何從深入到獨處。此條言克己，乃是由顯至隱，由粗入微，徹頭徹尾，逐層向裏，與前引程端蒙記一條看法，可謂大異其趣。

或問：「『克者勝也』，不如以克訓治較穩。」曰：「治字緩了。且如捱得一分也是治，

捱得二分也是治。勝便是打疊殺了他。」（四一）

此條林學蒙記，朱子年六十五以後。或人不欲訓克字作勝字，正爲怕犯手腳，不願着力做。遺書卷二韓持國問明道，「克卻不是道」，又言「道則不須克」，可見此一意見遠有淵源。朱子則謂克己務要徹底，把來打疊殺了他，不作絲毫含糊容藏。與明道答韓持國，謂「克便是克之道」者，亦迥然有別。

語類又曰：

所以克己，是要得復此禮。若是佛家，儘有能克己者，謂之無己私可也。然卻不曾復得禮。聖人之教，所以以復禮為主。若但知克己，則下梢必墮於空寂，如釋氏之爲矣。

（四一）

此條葉賀孫記，朱子年六十二以後。僅知克己私，只是在反面消極做工夫，必要知復禮，始是正面積極的。儒家克己以復禮爲歸，釋氏則僅克己而無禮可復，於是遂落於空寂。此謂儒釋克己有辨，非謂克己與復禮有辨。故又曰：





心去，自能復禮，雖不學禮文而禮意已得。如此等語，也說恣高了。孔子說克己復禮便都是實。」曰：「如此則克己復禮分明是兩節工夫。」曰：「也不用做兩節看。但不會做工夫底，克己了猶未能復禮。會做工夫底，才克己便復禮也。」（四一）

此條潘時舉記，朱子年六十四，與上引葉賀孫、潘植兩條，下鄭南升一條皆同時。此條亦云克己復禮不用做兩節看，但工夫自有高下深淺，故謂只克己便復禮，則說得恣快。如謂克己了自能復禮，則又說得恣高。克齋記謂「克己者所以復禮，非克己之外別有所謂復禮之功」，似乎語意明確，今謂之說得恣快者，蓋因恐人因克己外非別有所謂復禮之語，而誤入釋氏之空，故有此條之云云也。

問「克己復禮」章。曰：「今人但說克己，更不說復禮。夫子言非禮勿視聽言動，即是克己復禮之目也。己字與禮字正相對。說禮便有規矩準繩。」又曰：「克己是大做工夫，復禮是事事皆落腔窠。克己便能復禮，步步皆合規矩準繩，非是克己之外別有復禮工夫也。釋氏之學，只是克己，更無復禮工夫，所以不中節文。吾儒克己便復禮，見得工夫精細。聖人說得來本末精粗具舉。下面四箇『勿』字，便是克與復工夫，皆以禮為準也。『克己

復禮』，便是捉得病根，對證下藥。仲弓主敬行恕，是且涵養將去，是非猶未定。涵養得到一步，又進一步，方添得許多見識。『克己復禮』，便剛決克除將去。」（四一）

此條鄭南升記，朱子年六十四。與前三條皆同一時語。有小注謂「疑是聞同錄異」。竊疑此諸條皆在光宗紹熙四年癸丑，又皆以晏淵亞夫之間開始。潘時舉記一條有「時舉曰」云云，潘植所記一條有「早間與亞夫說得那克己復禮」云云，疑是晏淵問在前，潘時舉、潘植諸人繼問在後。或不盡爲同在一時之所聞。惟其中有一共同點，即克己復禮乃是一項工夫。鄭南升記謂「四箇勿字，便是克與復工夫皆以禮爲準」，潘植記「就這裏克將去，這上面便復得來」，此皆記得甚爲扼要明白。克己復禮顯見不是兩截，待克了方去復也。鄭南升記又云：「釋氏之學只是克己，更無復禮工夫。吾儒克己便復禮。」此一分別更清晰。明道往往援用古人字句發揮自己意見，其例非一。朱子作克齋記時，已謂克己復禮工夫是一，但後來又依違於明道之說，分作兩截說之，如前引金去偽記一條是也。厥後如葉賀孫，已知此等語非朱子定說。朱子答潘植，又明言明道說得不相似，則朱子當時顯有定見，潘時舉記一條，容有走失朱子原意處。故語類小注謂是聞同記異也。讀語類，須能通覽大體，而善加審別，此處即是一例。

又據鄭南升、潘時舉所記，朱子以顏淵克己復禮與仲弓敬恕相較，顯然更看重前者。乃後人必謂朱子教人居敬，直承二程，而頗少着眼於其對克己與主敬兩項工夫之比較。此因朱子生平論學，於二程備致崇重。凡有異辭，皆若在古經典之義解訓釋方面，不曾直接提到自己意見有與二程相異，故後人亦少在此方面着眼也。

問：「『克己復禮』章，外書有曰：『不能克己，是為楊氏之為我。不能復禮，是為墨氏之兼愛。故曰『親親而仁民，仁民而愛物』。』」曰：「克己復禮只是一事，外書所載，殊覺支離，此必記錄之誤。向來所以別為一編而目之曰外書，蓋多類此故也。伊川嘗曰：『非禮處便是私意，既是私意如何得仁，須是克盡己私皆歸於禮，方始是仁。』此說最為的確。」（四一）

此條周謨記己亥以後所聞，在朱子五十以後。論語集注即采入伊川此條，而於上引明道語「克己自能復禮」一條，則未加采錄。可見朱子不主克己復禮分作兩截看，中間偶有分作兩項說者，此乃依違於明道之說而未達十分之定見也。

語類又一條云：



子壽言：「孔子答羣弟子所問，隨其材答之，不使聞其不能行之說，故所成就多。如『克己復禮為仁』，唯以分付與顏子，其餘弟子不得與聞。今教學者，說着便令克己復禮，幾乎以顏子望之矣。今釋子接人，猶能分上中下三根，云『我則隨其根器接之』，吾輩卻無這箇。」先生曰：「此說固是。如克己之說，卻緣眾人皆有此病，須克之乃可進，使肯相從，卻不誤他錯行了路。今若教他釋子輩來相問，吾人使之克己復禮，他還相從否？」子壽云：「他不從矣。」曰：「然則彼所謂根器接人者，又如何見得是與不是。邂逅卻錯了不可知。」（四一）

此條余大雅記戊申以後所聞，朱子年四十九。其時論語集注初稿已成，陸子壽再訪朱子於鉛山，當朱子之五十歲，此條記當時二人相問答語。朱子主張教人克己復禮，謂眾人皆有此病，須克之乃可進。二陸兄弟主張心即理，不喜言克己，故復齋以此規朱子，而朱子以此答之。但尚未辨到克己復禮工夫是一是二，蓋朱子當時於此亦似尚未臻定見也。

黃達才問：「顏子如何尚要克己？」先生厲聲曰：「公而今去何處勘驗顏子不用克己！既是夫子與他說時，便是他要這箇工夫，卻如何硬道他不用克己。這只是公那象山先生好恁









厅里，还有漂亮的玻璃也放在那儿，那玻璃像梦一样美妙呢。戴安娜在她家鸡房后面的树林里发现的，上面画着彩虹，一条还没有长大的小彩虹，戴安娜的妈妈说是从一盏旧吊灯上面掉下来的，但是想象它是哪天晚上仙女们开舞会时丢下来的不是更美好吗？所以我们叫它仙女玻璃。马修要替我们做张桌子，噢，对了，我们给巴里家的地上面的那个池塘取名叫杨柳塘，这个名字在戴安娜借给我的书里就有。玛莉拉，那女主人公有五个情人，要是我，有一个就满足啦，您呢？她非常的漂亮，经历了许多磨难，她晕倒简直太容易啦。我要是会晕倒就好了，您觉得是不是，玛莉拉？真浪漫啊，但虽然我这么瘦，仍然很健康。我相信自己会长胖的，您觉得呢？每天我都观察自己的胳膊肘，看看长没长出窝窝来。戴安娜有件新衣服是中袖的，野餐时她就要穿呢。我真希望下个星期三天气不错，我可受不了出了什么事就不能参加野餐了。我想我当然能活下去，但这件事会是一生的悲伤啊，就算是以后我能参加上百次野餐也一样，它们并不能补偿这一次的错过。他们要在湖上划船呢，还有冰激凌，我告诉过您了，我还没吃过冰激凌呢。戴安娜想告诉我它是什么样子的，但我想，冰激凌是一种根本就超越了想象的东西吧！”

“安妮，你已经说了十分钟了，”玛莉拉说，“我好奇地想知道，在同样长的一段时间内，你能不能管住你的舌头？”

如玛莉拉所愿，安妮管住了自己的舌头，但在之后的一个星期，她讲的、想的、梦见的全都是野餐。星期六下雨了，她简直陷入了疯狂，生怕雨会下到星期三，玛莉拉为了让她安稳







伊川云：「敬則無己可克。」其說高矣。然夫子當時只告顏子以「克己復禮」而已。蓋敬是常常存養底道理，克己是私欲發時便與克除去，兩不相妨。孔子告顏子克己之論下面，又有「為仁由己而由人乎哉」之語在。（九七）

此條滕璘記，朱子年六十六。與上條語意大同。克己持敬，事不相妨，必謂敬則無己可克，偏落一邊，要之有過高之病。其他比較持敬與克己之條文尚多，備錄如次。

「克己復禮」，是剛健勇決，一上便做了。若所以告仲弓者，是教他平穩做去，慢慢地消磨了。譬如服藥，克己者要一服便見效。敬恕者漸漸服藥磨去其病也。（四二）

此條萬人傑記，朱子五十一以後。

問：「克己工夫與主敬行恕如何？」曰：「克己復禮是截然分別箇天理人欲，是則行之，非則去之。敬恕則猶是保養在這裏，未能保它無人欲在。若將來保養得至，亦全是天理矣。克己復禮如撥亂反正，主敬行恕如持盈守成。二者自有優劣。」（四二）





繼體守成之君。」（四二）

此條呂熹記。又曰：

乾道奮發而有為，坤道靜重而持守。（四二）

此條潘時舉記。又曰：

顏子高明強毅，夫子故就其資質而教以克己復禮之學。冉子溫厚靜重，故以持敬行恕教之。（四二）

此條吳必大記，朱子年五十九、六十時，又曰：

「顏子之於仁，剛健果決，如天旋地轉，雷動風行做將去。仲弓則斂藏嚴謹做將去。顏子如漢高祖，仲弓如漢文帝。伊川曰：『質美者明得盡，渣滓便渾化，卻與天地同體，其次惟莊敬以持養。』顏子則是明得盡者也。仲弓則是莊敬以持養之者也。及其成功一也。」

潛夫曰：「舊曾聞先生說：『顏冉二子之於仁，譬如捉賊，顏子便赤手擒那賊出。仲弓則



得那前一截，只據見在底道理持守將去。（四二）

此條黃義剛記，朱子年六十四以後。所辨析極重要。秦漢以下諸儒，大率言之，皆所謂無頭坤道也。不去問那前一截，只據見成本子，依樣畫葫蘆，僅有志於守成，更無力於創業。朱子所欲振興之儒學，卻是乾道，要教人從頭做起，能開創，要大着手腳做前一截，做較大底，則非據見在底道理持守即已，須從知處見處做來。此朱子格物窮理之學所爲於秦漢以下諸儒中爲獨出而無偶也。

問：「看來仲弓才質勝似顏子。」曰：「陸子靜向來也道仲弓勝似顏子，然卻不是。」  
曰：「雖是如此，然仲弓只做中人一箇準繩。至如顏子，學者力量打不到，不如且學仲弓。」曰：「不可如此立志，推第一等與別人做。」（四二）

此條曾祖道記，朱子年六十八。

繼此續記朱子論克己與克伐怨欲之不行。論語原憲問：「克伐怨欲不行焉，可以爲仁矣。」子曰：「可以爲難矣，仁則吾不知也。」集注曰：



萬人傑記，朱子年五十一。

問「克伐怨欲不行」。曰：「須是克己，涵養以敬，於其方萌即絕之。若但欲不行，只是遏得住。一旦決裂，大可憂。」（四四）

鄭可學記，朱子年六十六。

問：「克伐怨欲須要無。」曰：「夫子告顏子，只是教他克己復禮，能恁地，則許多病痛一齊退聽。『出門如見大賓，使民如承大祭』，這是防賊工夫。『克己復禮』，這是殺賊工夫。」（四四）

葉賀孫記，朱子年六十二。克己是殺賊，敬是防賊，克伐怨欲不行只是容藏停賊在家。陽明有云：「去山中賊易，去心中賊難。」若謂心即理，不認心中有賊，則危害莫大焉。又曰：

「克己」底是一刀兩段而無克伐怨欲了。「克伐怨欲不行」底則是忍着在內，但不放出耳。（四四）







## 朱子論立志

朱子上承二程言居敬，嗣又言克己復禮，又言立志，每進則更平實切近。言居敬，終是不脫理學家氣味，並須許多言語分疏。言克己立志，則盡人可知可能，言下便可持守奉行，徹上徹下，淺深本末，隨人自得，實更爲教人之達道。語類云：

「從前朋友來此，某將謂不遠千里而來，須知箇趣向了，只是隨分爲他說箇爲學大概去。看來都不得力，此某之罪。今日思之，學者須以立志爲本。如昨日所說爲學大端在於求復性命之本然，求造聖賢之極致，須是便立志如此，便做去，始得。若曰我之志只是要做箇好人，識些道理便休，宜乎工夫不進，日夕漸漸消磨。今須思量天之所以與我者，必須是光明正大，必不應只如此而止。就自家性分上儘做得去，不到聖賢地位不休。如此立志，

自是歇不住，自是儘有工夫可做。如顏子之欲罷不能，如小人之孽孽為利，念念自不忘。若不立志，終不得力。」因舉程子云：「學者為氣所勝，習所奪，只可責志。」又舉云：「『立志以定其本，居敬以持其志』，此是五峯議論好處。」又云：「『士尚志』，何謂尚志？曰仁義而已矣。」又舉「舜為法於天下，可傳於後世，我猶未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣」。又舉「三軍可奪帥，匹夫不可奪志也」。「如孔門亦有不能立志者，如冉求『非不說子之道，力不足也』是也。所以其後志於聚斂，無足怪。」

(一一八)

又曰：

「人以眇然之身，與天地並立而為三。常思我以血氣之身，如何配得天地。且天地之所以與我者，色色周備，人自污壞了。」因舉「萬物皆備於我，反身而誠樂莫大焉」一章：「今之為學，須是求復其初，求全天之所以與我者始得。若要全天之所以與我者，便須以聖賢為標準，直做到聖賢地位，方是全得本來之物而不失。如此則功夫自然勇猛，臨事觀書常有此意，自然接續。若無求復其初之志，無必為聖賢之心，只見因循荒廢了。」(一一八)

此兩條滕璘錄辛亥所聞，朱子年六十二。語類又云：

「看今世學者病痛，皆在志不立。嘗見學者不遠千里來此講學，將謂真以此為事。後來觀之，往往只要做二三分人，識些道理便是。不是看他不破，不曾以此語之。夫人與天地並立為三，自家當思量天如此高，地如此厚，自家一箇七尺血氣之軀，如何會並立為三。只為自家此性元善，同是一處出來。一出一入，若存若亡，元來固有之性不曾見得，則雖具人衣冠，其實與庶物不爭多。伊川曰：『學者為氣所奪，習所勝，只可責志。』顏淵曰：『仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後，既竭吾才，如有所立卓爾。』在顏子分明見此物，須要做得。如人在戰陣，雷鼓一鳴，不殺賊則為賊所殺，又安得不向前。又如學者應舉覓官，從早起來，念念在此，終被他做得。但移此心向學，何所不至。孔子曰：『吾十有五而志於學』，至『三十而立』以上，節節推去。五峯曰：『為學在立志，居敬（以持其志）』，此言甚佳。夫一陰一陽相對，志纔立，則已在陽處立，雖時失腳入陰，然一覺悟，則又在於陽。今之學者，皆曰他是堯舜，我是眾人，何以為堯舜。為是言者，曾不如佛家善財童子，曰：『我已發菩提心，行何行而作佛？』渠卻辦作佛，自家卻不辦作



但凡事須當立志，不可謂今日做些子，明日便休。」又問「敬行乎事物之內」。曰：「這箇便是細密處，事事要這些子在。立志便要卓然在這事物之上，看是什麼都不能奪得他，又不恁地細細碎碎，這便是『志立乎事物之表』。所以今江西諸公多說甚大志，開口便要說聖說賢，說天說地，傲視萬物，目視霄漢，更不肯下人。」問：「如此則『居敬以持其志』都無了。」曰：「豈復有此。據他才說甚敬，便壞了那箇。」又曰：「五峯說得這數句甚好。但只不是正格物時工夫，卻是格物已前事。而今卻須恁地。」（一八）

此條楊道夫錄已酉以後所聞，未定在何年，恐當與前引兩條同時相先後。言敬是細密工夫，行乎事物之內，立志則卓然在事物之上，分辨極為精切。程門重言敬，象山講學則重言立志。朱子晚年拈出立志二字爲教，亦所謂兼采他家之長也。然徒言立志而不知居敬以持之，則流於傲睨自大。又謂胡五峯言「居敬以持其志」乃在格物前，不是正格物時，所辨皆甚精到。

或問「十五志學」章：「心有所之謂之志，志學則其心專一向這箇道理上去。」曰：「說文義，大概也只如此說，然更有趣意思在。世間千歧萬路，聖人爲甚不向別路去，只向這一路來。志是心之深處，故醫家謂志屬腎。如今學者誰不爲學，只是不可謂之志於學。能志

於學，自住不得。『學而時習之』，到得說後，自然一步趨一步去。如人當寒月，自然向有火處去。暑月，自然向有風處去。事君便從敬上去，事親便從孝上去。雖中間有難行處，亦不憚其難，直做教徹。」廣曰：「人不志學有兩種，一是全未有知了不肯為學者。一是雖已知得，又卻說道但得本，莫愁末了，遂不肯學者。」曰：「後一種古無此，只是近年方有之。」（二三）

此條輔廣錄甲寅朱子六十五以後所聞，亦晚年語也。謂「後一種古無此，只是近年方有」者，即指陸學言。是朱子晚年雖屢告學者以立志，終不得謂是轉從陸學。

語類又曰：

大學「在明明德，在新民，在止於至善」，此三箇是大綱，做工夫全在此三句內。但後面又分析開八件，「致知」至「修身」五件是「明明德」事，「齊家」至「平天下」三件是「新民」事。「至善」只是做得恰好。大抵閑時喫緊去理會，須要把做一件事看，橫在胸中，不要放下。若理會得透徹，到臨事時一一有用處。而今人多是閑時不喫緊理會，及到臨事時，又不肯下心推究道理，只說且放過一次亦不妨。只是安於淺陋，所以不能長進，



終於無成。大抵是不曾立得志，枉過日子。且如「知止」，只是閑時窮究得道理分曉，臨事時方得其所止。若閑時不曾知得，臨事如何了得。（一五）

此條周明作錄 壬子年六十三以後語。象山教人立志，似只重當下行處。朱子謂人不立志則不肯閑時喫緊理會，則偏重知一邊說。此兩家同言立志而意趣有別也。此處亦見居敬則必兼窮理之意。

語類又云：

如今人也須先立箇志趣始得。還當自家要做甚麼人，是要做聖賢，是只要苟簡做箇人。天教自家做人，閑時也須思量着，聖賢還是元與自家一般，還是有兩般？天地交付許多與人，不獨厚於聖賢，而薄於自家。自家是有這四端，是無這四端？只管在塵俗裏面滾，還曾見四端頭面，還不曾見四端頭面？且自去看。最難說是意趣卑下，都不見上面許多道理。（一一一）

此條葉賀孫錄 辛亥以後所聞，亦朱子晚年教人語。

問：「為學工夫以何為先？」曰：「亦不過如前所說，專在人自立志。既知這道理，辦得堅固心，一味向前，何患不進。只患立志不堅，只恁聽人言語，看人文字，終是無得於己。」（一一六）

此條廖謙錄甲寅所聞，朱子年六十五，已在象山卒後。皆見朱子晚年教人每提立志為先。

又曰：

人之血氣固有強弱，然志氣則無時而衰。苟常持得這志，縱血氣衰極，也不由他。如某而今如此老病衰極，非不知每日且放晚起以養病。但自是心裏不穩，只交到五更初，便自睡不着了。雖欲勉強睡，然此心已自是箇起來底人，不肯就枕了。以此知人若能持得這箇志氣，定不會被血氣牽。凡為血氣所移者，皆是自暴自棄之人耳。（一〇四）

此條沈間錄戊午以後所聞，朱子年六十九、七十，乃朱子晚年現身說法勉人立志也。

文集卷五十二答李叔文有云：

向來所說性善，只是且要人識得本來固有，元無少欠。做到聖人，方是恰好。纔不到此，

即是自棄。故孟子下文再引成覿、顏淵、公明儀之言，要得人人立得此志，勇猛向前，如服瞑眩之藥，以除深痼之病，直是不可悠悠耳。

此書不詳在何年。朱子初識李叔文在南康時，此書則在提舉兩浙東路之後，當在癸卯居武夷精舍時。時朱子年五十四歲。此下朱子教人立志，大意已具此書。惟作此書時，似尚未正式明白提出立志二字爲教人宗旨。

又文集卷五十五答陳超宗有云：

示喻向來鄙論有未盡者，甚善甚善。但爲學雖有階漸，然合下立志，亦須略見義理大概規模。於自己方寸間若有箇惕然愧懼奮然勇決之志，然後可以加之討論玩索之功，存養省察之力，而期於有得。夫子所謂志學，所謂發憤，政爲此也。若但悠悠泛泛，無箇發端下手處，而便謂可以如此平做將去，則恐所謂莊敬持養、「必有事焉」者，亦且若存若亡，徒勞把捉，而無精明的確親切至到之效也。但如彼中誠是偏頗，向日之言，正爲渠輩之病，卻是賢者之藥，恐可資以爲益耳。以今觀之，政不必爾。但要將聖賢之言事理，就己心上作一處看，隨得隨守，則久之須自有開明處也。

此書亦未定在何年，當略與答李叔文書相先後。書中所謂渠輩，即指象山陸門言。象山教人立志，所欠者下面細密工夫，是其爲學無階漸也。超宗來書，當提及莊敬持養云云，然徒知主敬而不知立志，亦復有病，故朱子以此告之。象山語錄有云：「學者須是有志，讀書只理會文義，便是無志。」此書末節教超宗但將聖賢言事理反之己心作一處看，則無象山所謂只理會文義之病矣。彼中之病，正是賢者之藥，此即兼采陸學長處教人。

又文集卷五十答周舜弼有云：

所示別紙，條目雖多，然其大概，只是不曾實持得敬，不曾實窮得理，不曾實信得性善，不曾實求得放心，而乃緣文生義，虛費說詞，其說愈長，其失愈遠，此是莫大之病。且須虛心涵泳，未要生說，卻且就日用間實下持敬工夫，求取放心，然後卻看自家本性元是善與不善，自家與堯舜元是同與不同。若信得及，意思自然開明，持守亦不費力矣。

此書亦不定在何年。語類有周謨錄己亥以後所聞，是舜弼始遊朱門，正在朱子守南康時。此書所云「卻看自家本性元是善與不善，自家與堯舜元是同與不同」云云，與上引葉賀孫一條語意大致相同。但此書教人欲實持得敬，實窮得理，實求得放心，實信得性善，而未見有立志字樣。苟其

人志趣卑下，如何能眞做得此工夫。又或易入歧途，緣文生義，只在書本冊子上虛費辭說，如上引告陳超宗，所謂「悠悠泛泛無箇發端下手處」。此蓋舜弼來書論持敬窮理云云，故以此砭之。要之書中未提及立志二字，則與答李叔文、陳超宗兩書有別，或恐尙在答李、陳兩書之前。

語類又云：

先生問正淳：「曾聞陸子壽『志於道』之說否？」正淳謂子壽先令人立志。曰：「只做立志便虛了，聖人之說不如此，直是有用力處。且如孝於親，忠於君，信於朋友之類，便是道。所謂志，只是如此知之而已，未有得於己也。及其行之盡於孝，盡於忠，盡於信，有以自得於己，則是孝之德，忠之德，信之德，如此然後可據。然只志道據德，而有一息之不仁，便間斷了，二者皆不能有。卻須據於德後而又依於仁。」正淳謂：「這箇仁是據發見說。」曰：「既見於德，亦是發見處。然仁之在此，卻無隱顯，皆貫通，不可專指為發見。」（三四）

此條黃鶯錄戊申所聞，朱子年五十九。復齋、象山以立志教人，萬正淳遊其門，或是朱子更欲有以進之，故謂只做立志便虛。然亦證朱子在五十九歲時，尙未明白提出立志教人。

問：「曾見陸子壽志道據德說否？」曰：「未也。其說如何？」曰：「大概亦好。」（一二四）

此條吳必大錄戊申、己酉所聞，朱子年五十九、六十。參之黃營一條，此條或亦在戊申。其時復齋卒已八年，朱子乃屢以見其志道說否問門人，是必朱子於其說特有會心也。惜復齋此說已不可考，而朱子之好學不倦，博取兼采之意，此亦可爲一例。惟此後朱子教人立志，喜舉孟子道性善人皆可以爲堯舜之說，於此章則少及。

又文集卷七十四滄洲精舍又諭學者云：

書不記，熟讀可記。義不精，細思可精。唯有志不立，直是無着力處。只如而今，貪利祿而不貪道義，要作貴人而不要作好人，皆是志不立之病。直須反復思量，究見病痛起處，勇猛奮躍，不復作此等人，一躍躍出，見得聖賢所說千言萬語，都無一事不是實語，方始立得此志。就此積累工夫，迤邐向上去，大有事在。諸君勉旃，不是小事。

滄洲精舍成於紹熙五年甲寅十二月，朱子年六十五。此眞朱子晚年教人語。志不立無着力處，可謂一語道盡。然又曰立得此志，積累工夫迤邐向上，大有事在，則固不謂只立得志便可無事，可

與上引輔廣一條同看。滄洲精舍諭學者，又取老蘇學文爲例，教人讀四書、詩、書、禮記、程、張諸書，皆懇切指導初學入門語。

又文集卷四十九答林伯和有云：

示諭「前此蓋嘗博求師友，而至今未能有得」，足見求道懇切之意。以熹觀之，此殆師友之間所以相告者，未必盡循聖門學者入德之序，使賢者未有親切用力之處而然耳。大抵聖人之教，博之以文，然後約之以禮。而大學之道，以明明德爲先，新民爲後。近世語道者，務爲高妙直截，既無博文之功，而所以約之者又非有復禮之實。其工於記誦文詞之習者，則又未嘗反求諸身，而翬然遽以判斷古今，高談治體自任。是皆使人迷於入德之序，而陷於空虛博雜之中。其資質敦篤慤實可以爲善，而智識或不逮人者，往往尤被其害。此可不察也。爲老兄今日之計，莫若且以持敬爲先，而加以講學省察之助。蓋人心之病，不放縱即昏惰。如賢者必無放縱之患，但恐不免有昏惰處。若日用之間，務以整齊嚴肅自持，常加警策，即不至昏惰矣。講學莫先於語孟，而讀論孟者又須逐章熟讀，切己深思。不通，然後考諸先儒之說以發明之。如二程先生說得親切處，直須看得爛熟，與經文一般，





為學雖是立志，然書亦不可不讀，須將經傳本文熟復。如仲思早來所說，專一靜坐，如浮屠氏塊然獨處，更無酬酢，然後為得，吾徒之學正不如此。遇無事時則靜坐，有書則讀書，以至接物處事，常教此心光賡賡地，便是存心。（一一五）

此條亦楊道夫錄。朱子譏陸學有首無尾，正為其專言立志，不重讀書，故朱子鄭重言立得此志大有事在也。又曰：「常教此心光賡賡地。」因讀書同時即是一種心地工夫，固非徒務書冊，不知有心，如陸學所疑也。

因論「心統性情」，問：「意者心之所發，與情性何如？」曰：「意也與情相近。」問：「志如何？」曰：「志也與情相近。只是心寂然不動，方發出便喚做意。橫渠云：『志公而意私。』看這自說得好。志便清，意便濁。志便剛，意便柔。志便有立作意思，意便有潛竊意思。公自子細看，自見得意多是說私意，志便說『匹夫不可奪志』。」（九八）

此條葉賀孫錄。根據橫渠，分辨意、志兩字異同。所下訓詁，皆從日常生活中親修密證而來，非後來清儒言訓詁之比。意屬私，故須誠意。志屬公，故曰立志即得。凡言心學，當知心之活動，

其態不一。如性與情，意與志，皆各有路頭，各有界分。一處見解不透切，便一處有缺，亦即從此缺處引生出種種毛病，非只說得存心盡心即爲了事也。



知行常相須。如目無足不行，足無目不見。論先後，知為先。論輕重，行為重。（九）  
義理不明，如何踐履。如人行路，不見便如何行。（九）

教人之道，自外約入向裏去，故先文後行。而忠信者，又立行之方也。（三四）

「文行忠信」，如說事親是如此，事兄是如此，雖是行之事，也只是說話在，須是自家體此而行之方是行。蘊之於心，無一毫不實處，方是忠信。可傳者只是這文。若行、忠、信，乃是在人自用力始得。雖然，若不理會得這箇道理，不知是行箇甚麼，忠信箇甚麼，所以文為先。（三四）

而今人只管說治心修身，若不見這箇理，心是如何地治，身是如何地修。（九）

學聚問辨，明善擇善，盡心知性，此皆是知，皆始學之功也。（九）

只爭箇知與不知，爭箇知得切與不切。且如人要做好事，到得見不好事，也似乎可做。方要做好事，又似乎有箇做不好事底心從後面牽轉去，這只是知不切。（九）

人知為噉之殺人不可食，斷然不食，是真知之也。知不善之不當為而猶或為之，是特未能真知也。所以未能真知者，緣於道理上只就外面理會得許多，裏面卻未理會得十分瑩淨，所以有此一點黑。這不是外面理會不得，只是裏面骨子有些見未破。（四六）







某也曾見叢林中有言頓悟者，後來看這人也只尋常。如陸子靜門人，初見他時，常云有所悟。後來所為，卻更顛倒錯亂。看來所謂豁然頓悟者，乃是當時略有所見，覺得果是淨潔快活。然稍久則卻漸漸淡去了，何嘗倚靠得。（一二四）

知在行先，而尤須真知，須能得之於己，在源頭上用力，從大本上發出，須是知到十分。一分知未盡，便爲鶻突苟且之根。須見得破，見得透，裏面骨子不留一點黑。所謂豁然頓悟，當時雖似略有所見，後來會漸漸淡去，倚靠不得。可見朱子言知，既曰格物窮理，又須從心源處用功，本末內外交修。

語類又云：

「明道定性書自胸中瀉出，如有物在後面逼逐他相似，皆寫不辦。」或曰：「此正所謂『有造道之言』。」曰：「然。只是一篇之中都不見一箇下手處。」或曰：「『擴然而大公，物來而順應』，這莫是下工夫處否？」曰：「這是說已成處。且如今人私欲萬端，紛紛擾擾，無可奈何，如何得他大公？所見與理皆是背馳，如何便得他順應？」或曰：「這便是先生前日所謂也須存得這箇在。」曰：「也不由你存。此心紛擾，看着甚方法也不能



得他住。這須是見得，須是知得，天下之理都着一毫私意不得，方是所謂『知止而後有定』也。不然，只見得他如生龍活虎相似，更把捉不得。」（九五）

此言境界到，則自然如此，不煩用力，即所謂有得於己也。然須工夫真能到此境界始得。如言擴然大公，物來順應，此乃一種境界。如何能使此心大公順應，則須有工夫。如曰存得此心在這裏，此亦一境界。但如何存此心，則仍須有工夫。朱子論學最着精神處，正在其着重在工夫上。爲學最要工夫在致知。苟非有真知真見，則一切皆虛說。格物窮理乃爲求真知見之必要工夫。格物窮理似向外，然真知真見則在內。本末內外，若有辨，實無辨，非真工夫到則不易知。語類又曰：

須於日用間，令所謂義了然明白。或言心安處便是義，亦有人安其所不當安，豈可以安爲義。（一一三）

理與義必由知而得。有不知而心安者，心安豈得便是義。

「如人見赤子入井，皆有慌惕惻隱之心，此其事所當然而不容已者。然其所以如此者何

故，必有箇道理之不可易者。今學者如為忠、為孝、為仁、為義，但只據眼前理會得箇皮膚便休，都不曾理會得那徹心徹髓處。以至於天地間造化，固是陽長則生，陰消則死，然其所以然者是如何。又如天下萬事，一事各有一理，須是一一理會教徹。不成只說道：『天吾知其高而已，地吾知其深而已。萬事萬物，吾知其為萬事萬物而已。』明道詩云：『道通天地有形外，思入風雲變態中。』觀他此語，須知有極至之理，非冊子上所能載者。須是自向裏入深去理會此箇道理。才理會到深處，又易得似禪。須是理會到深處，又卻不與禪相似，方是。今之不為禪學者，只是未曾到那深處。才到那深處，定走入禪去也。程門高弟上蔡、龜山也時時去他那下探頭探腦，心下也須疑他那下有箇好處在。大凡為學須是四方八面都理會教通曉，仍更理會向裏來。如喫菓子，先去其皮殼，後食其肉，更和那核子都咬破始得。大學之道，所以在致知格物。格物謂於事物之理各極其至，窮到盡頭。今人於外面天地造化之理都理會得，而中間核子未破，則所理會得者亦未必皆是，終有未極其至處。」因舉：「五峯之言曰：『身親格之以精其知』，雖於致字得向裏之意，卻恐遺了外面許多事。某便不敢如此說。須是內外本末，隱顯精粗，一周徧，方是儒者之學。」（一八）

此言致知當外窮天地萬物之廣，同時又向內深入理會自己心性之微，如此則本末精粗一一周徧，始是儒家之致知。禪學只理會那深處，卻不理會天地事物之廣處。只向裏，更不向四面八方去格物，所以與儒學異。此條輔廣錄甲寅以後所聞，甲寅朱子年六十五，此亦朱子晚年見解也。

又一條云：

「如今許多道理只恁地說，所以不如古人者，只欠箇古人真見耳。如曾子說忠恕，是他開眼便見得真箇可以一貫。忠為體，恕為用，萬事皆可以一貫。如今人須是對冊子上安排對副方始說得近似。少間不說，又都不見了。所以不濟事。」或云：「某雖不曾理會禪，看來釋氏只是空理流行。」曰：「釋氏空底，卻做得實。自家實底，卻做得空。伶俐者雖理會文義，卻不曾真見。質朴者和文義都理會不得。譬如撐船，著淺了，無緣撐得動。須是去源頭決開，放得那水來，則船無大小，無不浮矣。」問：「所謂源頭工夫，莫只是存養修治否？」曰：「存養與窮理工夫皆要到。」（六三）

此條亦輔廣錄。真見真知，皆自心源深處流出。釋氏能從心源處來，只是知不至，故曰空理卻做得實。儒家本言實理，但不知反向心源，是做得空也。存養乃心源上事，窮理在外面事物上。二



篤好始能真知，亦惟篤好始能踐履。此等處，頗與陽明知行合一之說相近。惟朱子言格物致知，又言既信又好，與陽明言良知自有差異。

或說「志於道」云：「知得這箇道理，從而志之。」曰：「不特是知得時方志，便未知，而有志於求道，也是志。『德』是行其道而有得於心，雖是有得於心而不失，然也須長執守方不失。如孝，行之已得，則固不至於不孝。若不執守，也有時解有脫落處。這所以下一『據』字。然而所以已得，則固不至於不忠。若不執守，也有時解有脫落處。這所以下一『據』字。然而所以據此德，又只要存得這心在。存得這心在時，那德便自在了，所以說『依於仁』。工夫到這裏，又不遺小物而必『遊於藝』。」（三四）

知雖未至，已可先有志，亦可先有信，有好，此等皆屬心，又似已屬行的一邊，故朱子又主張知行須是齊頭做，互相發也。

語類又曰：

致知乃本心之知。如一面鏡子，本全體通明，只被昏翳了。而今逐旋磨去，使四邊皆照





此只是進為不已。(五七)

如雞伏卵，只管日日伏，自會成。(一九)

譬如喫飯，只管喫去自會飽。(一四)

如喫飯樣，喫了一口又喫一口，喫得滋味後方解生精血。若只恁地吞下去，則不濟事。

(一九)

如喫飯相似，若不去喫，只想箇飽，也無益。(四一)

如喫飯，不成一日都要喫得盡，須與分做三頓喫。只恁地頓頓喫去，知一生喫了多少飯。

(一一八)

譬如做酒，只是用許多麴。時日到時，便自迸酒出來。(四一)

「欲罷不能」，是住不得處。惟欲罷不能，故竭吾才。如人飲酒，飲得一杯好，只管飲去，不覺醉郎當。(三六)

如人飲酒，酒力到時，一杯深如一杯。(一四)

如一下水船相似，也要舵要楫。(一六)

常見朋友好論聖賢等級。如千里馬也須使四腳行，駑駘也是使四腳行。不成說千里馬都不



用動脚，便到千里。只是它行得較快。（六三）

譬如嬰兒學行，今日學步，明日又學步，積習既久，方能行。（一五）

如人行路，行到一處了又行一處。先來固是知其所往了，到各處，又自各有許多行步。若到一處而止不進，則不可。未到一處，而欲踰越頓進一處，亦不可。（一六）

聖人也不是插手掉臂做到那處，也須學始得。所謂「生而知之者」，便只是知得此而已。

（一七）

如梓匠輪輿，但能斲削者只是這斧斤規矩，及至削鑲之神、斲輪之妙者，亦只是此斧斤規矩。（三三）

程子曰：「顏子到此地位，工夫尤難，直是峻絕，又大段着力不得。」緣聖人不勉而中，不思而得。賢者若着力要不勉不思，便是思勉了。今日勉之，明日勉之，勉而至於不勉。今日思之，明日思之，思而至於不思。自生而至熟。正如寫字一般，會寫底固是會，不會寫底須學他寫。今日寫，明日寫，自生而至熟，自然寫得。（三六）

綜觀上引，皆見朱子重行之意，又見其行以發知之見解。





眼前日用非爲要做工夫，而做工夫則正在眼前日用處。故曰：

下學是事，上達是理。理在事中，事不在理外。一物之中皆具一理。就那物中見得箇理，便是上達。如「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」。然亦不離乎人倫日用之中。

（四四）

聖人所以發用流行處，皆此一理，豈有精粗。正如水相似。田中也是此水，池中也是此水，海中也是此水。不成說海水是精，他處水是粗，豈有此理。緣他見聖人用處皆能隨事精察，力行不過。但見聖人之用不同，而不知實皆此理流行之妙。（二七）

因指靜香堂，言：「今人說屋，只說棟梁要緊，不成其他椽桷事事都不要。」（一一八）若都不就事上學，只要便如曾點樣快活，將來卻恐狂了人去也。（四〇）

聖人氣象，雖超乎事物之外，而實不離乎事物之中。是箇無事無爲底道理，卻做有事有爲之功業。天樣大事也做得，針樣小事也做得。（四〇）

行只在外面上，似粗。知則在內面理上，似精。實則內外精粗須一貫兼盡。由事見理，由粗達精。故雖曰知在先，而必以行爲重。所謂行，指工夫，亦指讀書。

或云：「昨日聞先生教誨做工夫底道理，自看得來所以無長進者，政緣不曾如此做工夫，故於看文字時，不失之膚淺，則入於穿鑿。」曰：「此箇道理，問也問不盡，說也說不盡。頭緒儘多，須是自去看。看來看去，則自然一日深似一日，一日分曉似一日，一日頓易似一日，只是要熟。」（一一三）

此處提出熟字，乃爲工夫至要境界。又曰：

顏子其初見得聖人之道尚未甚定，所以說彌高、彌堅，在前、在後。及博文約禮工夫既到，則見得「如有所立卓爾」。但到此卻用力不得了，只待他熟後自到那田地。（三六）

天下無不可說底道理，只有一箇熟處說不得。除了熟之外，無不可說者。所謂「居之安則資之深，資之深則左右逢其源」。譬如梨柿，生時酸澀喫不得。到熟後，自是一般甘美。相去大遠，只在熟與不熟之間。（一一七）

問持敬致知。曰：「古人言語寫在冊子上，不解錯了，只如此做工夫。譬如他人做得飯熟，盛在碗裏，自是好喫。自家但喫將去，便知滋味。」（一一七）



學者以玩索、踐履為先。(九)

理會玩索是知一邊，踐履是行一邊。又曰：

某此間，講說時少，踐履時多。事事都用你自去理會，自去體察，自去涵養。書用你自去讀，道理用你自去究索。某只是做得箇引路底人，做得箇證明底人，有疑難處同商量而已。(一三)

這箇事，說只消兩日說了，只是工夫難。(一三)

講論自是講論，須是將來自體驗。體驗是自心裏暗自講量一次。(一一九)

到得義理與踐履處融會，方是自得。(一〇五)

體認是把那聽得底自去心裏重復思繹過。(一一九)

此箇道理，須是用工夫自去體究。講論固不可闕，若只管講，不去體究，濟得甚事。(一一三)

今學者皆是就冊子上鑽，卻不就本原處理會。只成講論文字，與自家身心都無干涉。

(一一三)

只就文字理會，不知涵養，如車兩輪，便是一輪轉，一輪不轉。（一一三）

踐履，體驗，涵養，皆言工夫，皆是行一邊。朱子論學重行之意大可見。重行，又當知循定本。

因曰：

聖人教人有定本。（八）

大概只是說孝弟忠信日用常行底話。人能就上面做將去，則心之放者自收，性之昏者自著。如心、性等字，到了子思、孟子方說得詳。（八）

聖賢於節文處描畫出這樣子，令人依本子去學。譬如小兒學書，其始如何便寫得好，須是一筆一畫都依他底，久久自然好去。（三六）

「思而不學」，如徒苦思索，不依樣子做。（二四）

思是硬要自去做底，學是依這本子去做。便要小着心，隨順箇事理去做。「勞心以必求，不如遜志而自得。」（四五）

某嘗說，學者只是依先儒注解，逐句逐字與我理會，着實做將去，少間自見。最怕自立說籠罩，此為學者之大病。世間也只有這一箇方法路徑，若纔不從此去，少間便落草，不濟







此條董銖記，乃朱子晚年語。朱子平日所論知行相顧並到諸義，此條均已包括。生知不可以爲訓。格物即教人所以爲學知。就聖人言，生知固高。就眾人言，力行尤要。格物則是兼學知與力行二者。朱子只就眾人立教也。

問：「中庸以『生知安行』爲知，『學知利行』爲仁，何也？」曰：「論語說『仁者安仁』，便是說得仁高了；『知者利仁』，便是說得知低了。此處說知，便是仁在知中，說得知大了。蓋既是生知，必能安行。若是學知，便是知得淺，須是力行，方始至仁處。此便是仁在知外。譬如這箇桌子，論語說仁，便是此腳直處，說知便是橫處。中庸說仁，便是橫處，說知便是直處。而今且將諸說錄出來看，看這一邊了，又去看那一邊，便自見得不相礙。」（六四）

此條林夔孫錄，亦朱子晚年語。可見朱子於知行兩者實非有輕重。於論語、中庸諸說，義有相歧，教人須見其不相礙。至如象山心即理，陽明良知，不啻謂人皆生知，既非朱子意，亦與語、庸所說有違。惟陽明晚年言致良知，偏重力行，似與朱子意近。惟朱子不喜言利仁，故曰「說得知低了」。又曰生知，仁在知中。學知，仁在知外。此猶孟子言「性之」、「反之」之別。學知



此兩條與陽明言致良知大意相似。惟朱子着意在「明明德」之前一明字上，王學後人張皇明德，遂有現成良知之謂。

語類又曰：

若須待它自然發了方理會它，一年都能理會得多少。聖賢不是教人去黑漆漆裏守着。而今且大着心胸，大開着門，端身正坐，以觀事物之來，便格它。（一五）

明得此條，乃可以明朱子之言心，內外兼到，知行並重，而畢竟主張先知之義。

文集卷四十二有答吳晦叔書，詳論知行之大小深淺與其先後，此乃朱子教人爲學一番綜合之敘述，茲備引其要如下：

伏承示及先知後行之說，反復詳明，引據精密，警發多矣。所未能無疑者，請得而細論之。夫泛論知行之理，而就一事之中以觀之，則知之為先，行之為後，無可疑者。然合夫知之淺深，行之大小而言，則非有以先成乎小，亦將何以馴致乎其大。蓋古人之教，自其孩幼而教之以孝悌誠敬之實。及其少長，而博之以詩書禮樂之文。皆所以使之即夫一事一

物之間，各有以知其義理之所在，而致涵養踐履之功也。此小學之事，知之淺而行之小者也。及其十五成童，學於大學，則其灑掃應對之間，禮樂射御之際，所以涵養踐履之者略已小成，於是不離乎此而教之以格物以致其知焉。致知云者，因其所已知者推而致之，以及其所未知者而極其至也。是必至於舉天地萬物之理而一以貫之，然後為知之至。而所謂誠意正心修身齊家治國平天下者，至是而無所不盡其道焉。此大學之道，知之深而行之大者也。今就其一事之中而論之，則先知後行，固各有其序矣。誠欲因夫小學之成以進乎大學之始，則非涵養踐履之有素，亦豈能居然以夫雜亂紛糾之心，而格物以致其知哉？且易之所謂忠信修辭者，聖學之實事，貫始終而言者也。以其淺而小者言之，則自其常視毋誑，男唯女俞之時，固已知而能之矣。「知至至之」，則由行此而又知其所至也。此知之深者也。「知終終之」，則由知至而又進以終之也，此行之大者也。故大學之書，雖以格物致知為用力之始，然非謂初不涵養踐履，而直從事於此也。又非謂物未格，知未至，則意可以不誠，心可以不正，身可以不修，家可以不齊也。但以為必知之至，然後所以治己治人者，始有以盡其道耳。若曰必俟知至而後可行，則夫事親從兄承上接下，乃人生之所不能一日廢者，豈可謂吾知未至，而暫輟以俟其至而後行哉。抑聖賢所謂知者，雖有淺深，

然不過如前所論二端而已。至於廓然貫通，則內外精粗，自無二致，非如來教云云也。

此書言知有淺深，行有大小，而分別屬之於小學、大學之兩階層。又以涵養踐履與格物致知分別說之，其義最爲周匝圓密。必詳觀朱子論學教人之全體系，而後始可以得其會通之所在。要而言之，則仍不外乎知在行先，與夫知行相須之兩義。陽明言良知，言即知即行，似皆近於小學，而不言知之至，與朱子發揮大學之意自有相異。

先生問：「如何理會致知格物？」曰：「涵養主一，使心地虛明，物來當自知未然之理。」曰：「慥地則兩截了。」（一一四）

先務於涵養主一，使心地光明，是前一截。物來自知，是第二截。當時理學家多抱此觀點。細讀上引語類「大着心胸格物」一條，及此答吳晦叔書，自見其間相異處，學者其細闡。

朱子論狂狷，亦與其論知行相發。語類有曰：

狂者知之過，狷者行之過。（四二）

又曰：

須是氣魄大，剛健有立底人，方做得事成。而今見面前人都恁地衰，做善都做不力，便做惡也做不得那大惡，所以事事不成。人須有些狂狷，方可望。（四三）

謹厚者雖是好人，無益於事，故有取於狂狷。然狂狷者又各墮於一偏。中道之人，有狂者之志，而所為精密。有狷者之節，又不至於過激。此極難得。（四三）

善人只循循自守，據見定，不會勇猛精進。循規蹈矩則有餘，責之以任道則不足。狷者雖非中道，然這些人終是有筋骨。其志孤介，知善之可為而為之，知不善之不可為而不為，直是有節操。狂者志氣激昂。聖人本欲得中道而與之，晚年磨來磨去，難得這般恰好底人。如狂狷，尚可因其有為之資，裁而歸之中道。且如孔門，只一箇顏子如此純粹。到曾子便過於剛，與孟子相似。世衰道微，人欲橫流，若不是剛介有脚跟底人，定立不住。

（四三）

聖人不得中行而與之，必求狂狷者，以狂狷者尚可為，若鄉愿則無說矣。今之人纔說這人不識時之類，便須有些好處。纔說這人圓熟識體之類，便無可觀矣。（四三）



枘徒斤斤辨知行，而不知聖人求狂狷之意，則人之資稟，既不能如顏子之純粹，循規蹈矩爲一善人，末流所趨，其不歸於鄉愿之類者亦鮮矣。行則須力，知則須求其至。若徒主心即理，僅曰即知即行，皆不見力行求至之精神。空言純粹，不能剛健，此皆朱子所謂不濟事也。凡言知行者，於此更不可不知。



## 朱子論誠

學問修養，應能到達心與理一之境界。朱子論忠恕，謂忠近誠，恕近仁；誠與仁，則心與理一；忠與恕，則猶有力行勉強之痕迹，故爲未達一間。語類云：

誠者實有此理。（六）

「誠只是實。」又云：「誠是理。」（六）

誠是實有此理。（一四〇）

文集卷四十三答林擇之有云：

「誠之在物謂之天。」向為此語，乃本「物與無妄」之意，言天命散在萬物，而各為其物



誠者，合內外之道，便是表裏如一。內實如此，外也實如此。（二三）

表裏如一專指人，指心之所思與表見於外之行爲之合一而言，此即誠慤之誠也。亦有指心與理一而言者，兼指天，此則誠之更高一層之境界也。

又曰：

不獨行處要如此，思處亦要如此，表裏如此方是誠。（二三）

此指內心與外行之表裏如一言，即指誠慤之誠言也。

問「反諸身不誠」。曰：「反諸身是反求於心。不誠是不曾實有此心。如事親以孝，須是實有這孝之心。若外面假為孝之事，裏面卻無孝之心，便是不誠矣。」（六四）

問集注「不誠無物」一節。曰：「心無形影，惟誠時方有這物事。今人做事，若初間有誠意，到半截後意思懶散，謾做將去，便只是前半截有物，後半截無了。若做到九分，這一分無誠意，便是這一分無物。」（二一）

「誠者物之終始，不誠無物」，如人做事，只至誠處便有始有末，纔間斷處以後，便皆無

物。(二)

人只是不要外面有，裏面無。(二)

才失照管處便無物。到再接續處方有。(二)

此皆指心之誠慤言。

又曰：

「惟天地聖人，未嘗有一息間斷。『維天之命，於穆不已』，何嘗間斷。間斷，造化便死了。故天生箇人，便是箇人，生出箇物，便是箇物，且不曾生箇假底人物來。」問：「陰陽舛錯，雨暘失時，亦可謂之誠乎？」曰：「只是乖錯，不是假底，依舊是實。」(二)

此指理之實然言。

又曰：

誠是天理之實然，更無纖毫作為。聖人之生，其稟受渾然，氣質清明純粹，全是此理，更不待修為而自然與天為一。若其餘則須是博學審問謹思明辨篤行，如此不已，直待得仁義



皆為虛偽，又豈復有物之可言哉。

實理在外，誠心在內。天行之實理，仍待人心之誠與之契合表見而始完成也。

語類又曰：

誠者，實有之理，「體物」言以物為體，有是物則有是誠。（六三）

是人與天合，心與理合，仍必待於知與物合，而始達於完成。

或問：「意者聽命於心，今日『欲正其心，先誠其意』，意乃在心之先矣。」曰：「心字卒難摸索。心譬如水，水之體本澄湛，卻為風濤不停，故水亦搖動。必須風濤既息，然後水之體靜。人之無狀污穢，皆在意之不誠。必須去此，然後能正其心。及心既正後，所謂好惡哀矜與脩身齊家中所說者，皆是合有底事，但當時時省察其固滯偏勝之私耳。」（一五）

誠可分為誠慤與實理言。意之所發，其為實理與否，知有未至，容或未能遽判。然斯意之誠慤與否，則在人自無不知。能確然去其不誠而存其誠，復能時自省察，勿有所固滯偏勝，則心體之



正，自可保持而日進。

又曰：

「『知至而後意誠』，須是真知了方能誠意。知苟未至，雖欲誠意，固不得其門而入。惟其胸中了然，知得路徑如此，知善之當好，惡之當惡，然後自然意不得不誠，心不得不正。」因指燭曰：「如點一條蠟燭在中間，光明洞達，無處不照。雖欲將不好物事來，亦沒安頓處，自然着他不得。若是知未至，譬如一盞燈用罩子蓋住，則光之所及者固可見，光之所不及處則皆黑暗無所見。雖有不好物事安頓在後面，固不得而知也。所以貴格物。如佛老之學，他非無長處，但他只知得一路。其知之所及者，則路徑甚明，無有差錯。其知所不及處，則皆顛倒錯亂，無有是處，緣無格物工夫也。」（一五）

此條言必須格物致知而後意可誠，心可正，此固合於大學之本文，亦實有符於事理之當然。陽明提倡良知之學，抹去大學格物致知工夫，而徑以誠意標宗，言誠意與致良知只是一事，更無分別。則如佛老所講論持守者，亦不得謂其意有不誠。知到此，誠亦到此。知所不到，則縱是誠慤，卻背實理，此大不可。陽明又云：「見父自然知孝，見兄自然知弟。」一若知與誠本是合

一。但卻不得云見國與天下自然知得治平之道。此皆只看重誠懇之誠，忽略了實理之誠，非合內外之道也。

然所謂誠懇之誠與實理之誠，工夫所到，實應是一非二。語類有云：

天下只是一箇善惡，不善即惡，不惡即善。人人有此道，只是人自遠其道，非道遠人也。人人本自有許多道理，只是不曾依得這道理，卻做從不是道理處去。今欲治之，不是別討箇道理治他，只是將他元自有底道理還以治其人。如人之孝，他本有此孝，他卻不曾行得這孝，卻亂行從不孝處去。君子治之，非是別討箇孝去治他，只是與他說：你這箇不是，你本有此孝，卻如何錯行從不孝處去。其人能改，即是孝矣。不是將他人底道理去治他，又不是分我底道理與他，他本有此道理，我但因其自有者還以治之而已。及我自治其身，亦不是將他人底道理來治我，亦只是將我自思量得底道理自治我之身而已。

（六三）

此條雖未說到誠字，然實是孟子「萬物皆備於我，反身而誠」之說。可見實理之誠與誠懇之誠之一非二。



文集卷七十二雜學辨辨張無垢中庸解：

張云：「世之行誠者，類皆不知變通，至於誦孝經以禦賊，讀仁王以消災。」

辨曰：聖賢惟言存誠、思誠，未嘗言行誠。思之既得，存之既著，則其誠在己，而見於行事者，無一不出於誠。謂之行誠，則是己與誠為二，而自我以行彼。誠之為道，不如是也。如此者，不但不知變通而已。若曰所行既出於誠，則又不可謂之行誠，而亦無不知變通之理。張氏之言，進退無所據矣。至於誦孝經以禦賊，蓋不知明理，而有迂愚之蔽，以是為行誠而不知變通，然則張氏之所謂誠，亦無以異於專矣。讀仁王經者，其溺於邪僻又甚，不得與誦孝經者同科。

此亦發明誠懇必求與實理合一，則又豈有不知變通之理。至於不知明理，愚而好自專者，則不得與於誠之列。

朱子又論及祭祀之誠與神，語類：

問：「『祭神如神在』，何神也？」曰：「如天地、山川、社稷、五祀之類。」曰：「范

氏謂『有其誠則有其神，無其誠則無其神』，只是心誠，則能禮得鬼神出否？」曰：「誠者實也。有誠則凡事都有，無誠則凡事都無。如祭祀有誠意，則幽明便交。無誠意，便都不相接了。」曰：「如非所當祭而祭，則為無是理矣。若有是誠心，還亦有神否？」曰：「神之有無也不可必，然此處是以當祭者而言。若非所當祭底，便待有誠意，然這箇都已錯了。」（二五）

此條言神之有無不可必，而祭則必以誠。若非所當祭，則縱有誠亦錯了。苟非有實理之誠，則誠慤之誠亦不足以爲誠也。

語類有朱子與其門人李燔敬子諸人辨析大學誠意章凡四長段，并錄如下。

問：「誠意章『自欺』注，今改本恐不如舊注好？」曰：「何也？」曰：「今注云：『心之所發，陽善陰惡，則其好善惡皆為自欺，而意不誠矣。』恐初讀者不曉。又此句或問中已言之，卻不如舊注云：『人莫不知善之當為，然知之不切，則其心之所發，必有陰在於惡而陽為善以自欺者。故欲誠其意者無他，亦曰禁止乎此而已矣。』此言明白而易曉。」曰：「不然。本經正文只說『所謂誠其意者毋自欺也』，初不曾引致知兼說。今若

引致知在中間，則相牽不了，卻非解經之法。又況經文『誠其意者毋自欺也』這說話極細。蓋言為善之意稍有不實，照管少有不到處，便為自欺。未便說到『心之所發必有陰在於惡而陽為善以自欺』處。若如此，則大故無狀，有意於惡，非經文之本意也。所謂『心之所發，陽善陰惡』，乃是見理不實，不知不覺地陷於自欺，非是陰有心於為惡，而詐為善以自欺也。如公之言，須是鑄私錢假官會，方為自欺。大故是無狀小人，此豈自欺之謂邪？此處工夫極細，未便說到那處處，所以前後學者多說差了。蓋為賺連下文『小人閒居為不善』一段看了，所以差也。」又問：「今改注下文云：『則無待於自欺而意無不誠也。』據經文方說『毋自欺』，毋者禁止之辭。若說無待於自欺，恐語意太快，未易到此。」曰：「既能禁止其心之所發，皆有善而無惡，實知其理之當然，便無待於自欺。非勉強禁止，而猶有時而發也。若好善惡惡之意有一毫之未實，則其發於外也必不能掩。既是打疊得盡，實於為善，便無待於自欺矣。如人腹痛，畢竟是腹中有些冷積，須用藥驅除去這冷積，則其痛自止。不先除去冷積，而但欲痛之自止，豈有此理。」（一六）

此條沈僎記戊午以後所聞，在寧宗慶元四年朱子年六十九以後，蓋在朱子卒前兩年。朱子學庸章



便是自欺。是自欠了這分數。」或云：「如此則自欺却是自欠。」曰：「公且去看。」荀子曰：『心臥則夢，偷則自行，使之則謀。』某自十六七讀時便曉得此意。蓋偷心是不知不覺自走去底，不由自家使底，倒要自家去捉它。『使之則謀』，這卻是好底心，由自家使底。」李云：「某每常多是去捉他。如在此坐，心忽散亂，又用去捉他。」曰：「公又說錯了。公心處，都看這說話不出。所以說格物致知而後意誠，裏面也要知得透徹，外面也要知得透徹，便自是無那箇物事。譬如果子爛熟後，皮核自脫落離去，不用人去咬得了。如公之說，這裏面一重不曾透徹在。只是認得箇容着，硬遏捺將去，不知得源頭工夫在。『所謂誠其意者，毋自欺也』，此是聖人言語之最精處，如箇尖銳底物事。如公所說，只似箇樁，頭子都覷了。公只是硬要去強捺。如水恁地滾出來，卻硬要將泥去塞他，如何塞得住。」又引中庸論誠處，而曰：「一則誠，雜則僞。只是一箇心，便是誠。纔有兩箇心，便是自欺。好善如好好色，惡惡如惡惡臭，他徹底只是這一箇心，所以謂之自慊。若纔有些子間雜，便是兩箇心，便是自欺。如自家欲為善，後面又有箇人在這裏拗你莫去為善。欲惡惡，又似有箇人在這裏拗你莫去惡惡。此便是自欺。如人說十句話，九句實，一句脫空，那九句實底被這一句脫空底都壞了。如十分金徹底好，方謂之真金。若有三分



銀，便和那七分底也壞了。」又曰：「佛家看此亦甚精，被他分析得項數多，如云有十二因緣，只是一心之發，便被他推尋得許多，察得來極精微。又有所謂『流注想』，他最怕這箇，所以瀉山禪師云：『某參禪幾年了，至今不曾斷得這流注想。』此即荀子所謂『偷則自行』之心也。」（一六）

此條亦沈憫所記，問者乃李燔敬子。敬子問注云「外爲善而中實未能免於不善之雜」，此與前條沈憫問改本今注，「心之所發，陽善陰惡」，實是一義，疑即同條中語。此與未改前舊注「心之所發，必有陰在於惡而陽爲善以自欺」語不同。敬子意，外爲善而中雜不善，乃其人之自容藏此不善在心也。此仍與未改前舊注意相同。朱子則謂中雜不善，乃其人自不奈此不善何，非是知其不善而加容藏，非是此不善從內心源頭處來，自欺只是欠了分數。一心以爲善，一心又以爲不善，此心之雜，乃是天理人欲若有兩心交戰於中。然則中雜不善，仍與陰在於惡有別。沈憫又記第三條云：

次早，又曰：「昨夜思量，敬子之言自是，但傷雜耳。某之言，卻即說得那箇自欺之根，自欺卻是敬子『容』字之意。『容』字卻說得是。蓋知其爲不善之雜，而又蓋庇以爲之，

此方是自欺。謂如人有一石米，卻只有九斗，欠了一斗，此欠者便是自欺之根。自家卻自蓋底了嚇人說是一石，此便是自欺。謂如人為善，他心下也自知有箇不滿處，他卻不說是他有不滿處，卻遮蓋了，硬說我做的是，這便是自欺。卻將那虛假之善來蓋覆這真實之惡。某之說卻說高了，移了這位次了，所以人難曉。大率人難曉處，不是道理有錯處時，便是語言有病。不是語言有病時，便是移了這步位了。今若只恁地說時，便與那『小人閒居為不善』處都說得貼了。」（一六）

此條記朱子與李燔答辯之後，夜而思之，乃謂李燔用容藏字說自欺是對，而朱子自己所說欠了分數乃是自欺之根，則說得高了，移了位次。蓋朱子意，物格知至以後，不應仍有爲小人之自欺者，故說誠意仍從知之未至處說去。然知在心，意則心之發，亦有知雖至而所發不誠者。知行自可分兩番工夫以求互相發，不當專靠一邊，謂知既至則意自誠。朱子前兩條所論，不是道理有錯，亦不是語言有病，乃是移了部位，從致知說誠意，與大學本文有牴牾。此下仍有沈僩所記第四條，云：

次日，又曰：「夜來說得也未盡。夜來歸去又思，看來『如好好色，如惡惡臭』一段，便





陽明抹去大學格物工夫，又改致知爲致良知，專提誠意兩字，劉戴山又從而彌縫其缺，轉以慎獨爲宗。若以發揮大學之一章一節一語一義，亦不得謂其無見。然朱子之說，終始本末一以貫之，兼顧並到，互發相足，則遙爲細密而圓滿，可遵而無病。有志之士所當明辨審擇也。

又文集卷六十三答孫敬甫有云：

論誠意一節，極爲精密。但如所論，則是不自欺後方能自慊，恐非文意。蓋自欺自慊，兩事正相抵背。纔不自欺，即其好惡真如好好色惡惡臭，只爲求其自快自足。如寒而思衣以自溫，飢而思食以自飽，非有牽強苟且姑以爲人之意。纔不如此，即其好惡皆是爲人而然，非有自求快足之意也。故其文曰：「所謂誠其意者，毋自欺也。」而繼之曰「如惡惡臭，如好好色」，即是正言不自欺之實。而其下句乃云「此之謂自慊」，即是言如惡惡臭好好色便是自慊，非謂必如此而後能自慊也。所論謹獨一節，亦似太說開了。須知即此念慮之間，便當審其自欺自慊之向背，以存誠而去僞，不必待其作姦行詐，干名蹈利，然後謂之自欺也。「小人閒居」以下，則是極言其弊必至於此，以爲痛切之戒，非謂到此方是差了路頭處也。













## 朱子論思

朱子於心地工夫，又特重一思字。語類云：

思在人最深，思主心上。（二三）

程子曰：「思無邪，誠也。」誠是實。心之所思，皆實也。（二三）  
思在言與行之先，「思無邪」，則所言所行皆無邪矣。惟其表裏皆然，故謂之誠。（二三）

又曰：

行無邪，也未見得是實。惟思無邪，則見得透底是實。（二三）  
人之踐履處，可以無過失，若思慮亦至於無邪，則是徹底誠實，安得不謂之誠。（二三）

又曰：

誠是在思上發出。(二三)

因言「思無邪」與「意誠」，曰：「有此種則此物方生。無此種，生箇甚麼。所謂種者，實然也。如水之必濕，火之必燒，自是住不得。『思無邪』，表裏皆誠也。若外為善而所思有不善，則不誠矣。為善而不終，今日為之而明日廢忘，則不誠矣。中間微有些核子消化不破，則不誠矣。」又曰：「『思無邪』有兩般，伊川『誠也』之說也。」(二三)

謂「思無邪」有兩般者，如說思與言行表裏如一是般。如說心下有種定會生，住不得，誠在思上發出，是又一般。伊川似只指其前一般，故謂其說麤。誠者須表裏如一，又須終始如一。苟心之所思實在此，則不僅能表裏如一，自亦能終始如一矣。

問：「『哲人知幾，誠之於思，志士勵行，守之於為。』此是兩般人否？」曰：「非也。」

只是『誠之於思』底卻覺得速。『守之於為』者，及其形於事為，早是見得遲了。此卻是覺得有遲速，不可道有兩般，卻兩腳做功夫去。」(四一)

「哲人」四句，乃伊川四箴中語。朱子說之曰：「『誠之於思』是動於心。『守之於爲』是動於身。」又曰：「思是動之微，爲是動之著。思是動於內，爲是動於外。專誠於思不守於爲不可。專守於爲不誠於思亦不可。」皆見語類。朱子意，亦非要專落在思之一邊下工夫，必思而達於爲，非有兩般事，卻須兩腳做工夫也。

康節曰：「思慮未起，鬼神莫知。不由乎我，更由乎誰。」此間有術者，人來問事，心下默念，則他說相應。有人故意思別事，不念及此，則其說便不應。問姓幾畫，口中默數，則他說便着。不數者，說不着。（一〇〇）

此可見人心有思，雖若隱藏，實是「誠之不可掩」，未有思而不達於外也。又曰：

人心苟正，表裏洞達，無纖毫私意，可以對越上帝，則鬼神焉得不服。故曰：「思慮未起，鬼神莫知。」又曰：「一心定而鬼神服。」（八七）

可見人與天合，心與理合，正當在思上下工夫。









雖固有，孟子亦言『思則得之，不思則不得也』。又曰：「此箇道理，大則包括乾坤，提挈造化，細則入豪釐絲忽裏去。無遠不周，無微不至，但須是見得箇周到底是何物。」

(二三)

是則靜坐體認實皆須思。忽略了思，徒曰靜坐體認，則鮮不落入空虛幻妄中去。

又曰：

公今只看一箇身心，是自家底，是別人底。是自家底時，今纔掣轉，便都是天理。掣不轉，便都是人欲。要識許多道理，是為自家，是為別人。看許多善端，是自家本來固有，是如今方從外面強取來附在身上。只恁地看，便灑然分明。「未之思也，夫何遠之有？」纔思便在這裏。(一一九)

此乃思之最先緊要處，亦所謂誠在思上發出也。又曰：

昨夜說「思則得之」，纔思便在這裏。這失底已自過去了，自家纔思，這道理便自生。認得着，莫令斷，始得。一節斷一節，便不是。今日恁地一節斷了，明日又恁地一節斷，只





此見心工夫之最喫緊處正是思。求立心，尤貴能思。又曰：

某舊時看文字極難，諸家說盡用記。且如毛詩，那時未似如今說得如此條暢，古今諸家說盡用記取，閑時將起思量。這一家說得那字是，那字不是。那一家說得那字不是，那字是。那家說得全是，那家說得全非。所以是者是如何，所以非者是如何。只管思量，少間這正當道理自然光明燦爛，在心目間，如指諸掌。今公們紐捏已攪來說，都記得不錯，所以這道理收拾他不住，自家也使他不動。（一一一）

此條朱子舉出自己平日用思實例。所謂思，非憑空探索，求之溟漠虛無之謂。必有實事實物以爲運思之地，此即朱子格物致知之教也。此心能思，思能有得，始漸達心與理一之境。謂收拾不住這道理，也使他不動，此即心不能與理爲一也。若認此爲務外，爲支離，則將置心於無思，無思則不見心體，即無心矣，此烏可。

問：「恕字古人所說有不同處，如『己所不欲勿施於人』，便與大學之『絜矩』，程子所謂『推己』，都相似。如程子所引『乾道變化，各正性命』，及大學中說『有諸己而後求



若儘向外去，則落不得窠巢，非所謂思。又曰：

只守得塊然底虛靜，裏面黑漫漫地，濟得甚事。所謂虛靜者，須是將那黑底打開，成箇白底。教他裏面東西南北，玲瓏透徹，虛明顯敞，如此方喚做虛靜。（一二一）

有「黑底虛靜」，有「白底虛靜」，此乃一大分辨。打開黑底，教成白底，非此心能用思不可。心能思，則自通明也。

或自述：「向嘗讀伊洛書，妄謂人當隨事而思，視時便思明，聽時便思聰，視聽不接時，皆不可有所思，所謂『思不出其位』。若無事而思，則是紛紜妄想。」曰：「若閑時不思量義理，到臨事而思，已無及。若只塊然守自家箇軀殼，直到有事方思，閑時都莫思量，這卻甚易。只守此一句足矣。以孔子之聖，也只是好學，『我非生而知之者，好古敏以求之者也』。『文武之道未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有。』若說閑時都莫思，則世上大事小事都莫理會。何故中庸卻不先說篤行之，先說博學之、審問之、謹思之、明辨之？大學何故卻不先說正心

誠意，卻先說致知？孟子卻說道『誠辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮』？若如公說，閑時都不消思量，只要理會自家心在裏面，事至方思，外面事都不要思量理會。」或云：「若不理會得世上許多事，自家裏面底也怕理會不得。」先生曰：「只據他所見，自守一箇小小偏枯底物事，無緣知得大體。」因曰：「陳叔向正是如此。如他說格物，云『物是心，須是格住這心。致知如了了的當，常常知覺』。他所見既如彼，便將聖賢說話都入他腔裏面。這都是不曾平心讀聖賢之書，只把自家心下先頓放在這裏，卻捉聖賢說話壓在裏面。如說隨事而思，無事不消思，聖賢也自有如此說時節，又自就他地頭說。只如公說『思不出其位』，這位字卻不是只守得這軀殼。這位字煞大。若見得這意思，天下甚麼事不關自家身己。極而至於參天地，贊化育，也只是這箇心，都只是自家分內事。」（一一〇）

此條極見朱子論學精神。朱子平常教人格物致知，皆須思。明儒論格物，則亦有如陳叔向之所說者。徒尚躬行，不教人讀書，總是偏枯了一邊。亦有一意博學，不務躬行，則同是偏枯了一邊。然非心之能思，如何使躬行博學相顧兼到，博大而閎通，篤實而光輝，如朱子所成就，則誠曠代

巨儒也。

問思慮紛擾。曰：「公不思慮時，不識箇心是何物。須是思慮時知道這心如此紛擾。漸漸見得，卻有下工夫處。」（一一八）

問：「每日暇時，略靜坐以養心，但覺意自然紛起，要靜越不靜。」曰：「程子謂『心自是活底物事，如何窒定教他不思。只是不可胡亂思。』纔着箇要靜底意思，便是添了多少思慮。且不要恁地拘迫他，須自有寧息時。」（一一八）

問：「如何用工？」曰：「且學靜坐，痛抑思慮。」曰：「痛抑也不得，只是放退可也。若全閉眼而坐，卻有思慮矣。」又言：「也不可全無思慮，無邪思耳。」（一一八）

又曰：

學者博學、審問、謹思、明辨等，多有事在。然初學且須先打疊去雜思慮，作得基址，方可下手。如起屋須有基址，許多梁柱方有頓處。（一一八）

又曰：





多，黑豆少。後來遂不復有黑豆，最後則雖白豆亦無之矣。然此只是箇死法。若更加以讀書窮理底工夫，則去那般不正當底思慮何難之有。又如人有喜做不要緊事，如寫字作詩之屬，初時念念要做，更過捺不得。若能將聖賢言語來玩味，見得義理分曉，則漸漸覺得此重彼輕，久久不知不覺自然剝落消殞去。何必橫生一念，要得別尋一捷徑，盡去了意見，然後能如此。」前夜嘗有為「去意見」之說者，先生曰：「此皆是不奈煩去修治他一箇身心了，作此見解。學者但當就意見上分真妄，存其真者，去其妄者而已。若不問真妄，盡欲除之，所以游游蕩蕩，虛度光陰，都無下工夫處。」因舉中庸「喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和」，「喜怒哀樂，皆人之所不能無者，如何要去得。只是要發而中節爾。今卻不奈煩去做這樣工夫，只管要求捷徑，去意見，只恐所謂去意見者，正未免為意見也。聖人教人，如一條大路，平平正正，自此直去，可以到聖賢地位。只是要人做得徹。做得徹時，也不大驚小怪，只是私意剝落淨盡，純是天理融明爾。」（一一三）

此條因教人祛除閑思慮而縱論及於做工夫處。教人不要不奈煩，要做得徹，莫要別尋捷徑，更要在加以讀書窮理工夫。凡欲此心無思，皆是不奈煩。凡能讀書窮理，則自知如何用思也。















## 朱子論幾

文集卷三十五答劉子澄有云：

歲前看通書，極力說箇幾字，儘有警發人處。近則公私邪正，遠則廢興存亡，只於此處看破，便幹轉了。此是日用第一親切工夫，精粗隱顯，一時穿透。堯舜所謂「惟精惟一」，孔子所謂「克己復禮」，便是此事。食芹而美，甚欲獻之吾君也。

書中云「去歲作高彥先祠堂記」，在丁未。此書應在戊申。又卷四十四答蔡季通有云：

所喻「以禮為先」之說，又「似識造化」之云，不免倚於一物，未是親切工夫耳。大抵濂溪先生說得的當。通書中數數拈出幾字，要當如此瞥地，即自然有箇省力處。無規矩中卻





舉誠幾德一章說云：「『誠無為』，只是自然有實理恁地，不是人做底，都不曾犯手勢。『幾善惡』，便是心之所發處有善有惡了。德便是善底，為聖為賢，只是這材料做。」

(一一六)

此條分別誠、幾、德三字，誠屬天地境界，德屬人文境界，德與誠一，即是天人相合，其關鍵則在幾字上。幾是一心動處，善惡由此歧，天人由此分。雖曰隱微難覩，而工力易施。中庸以「自明誠」為「人道」，為聖為賢，皆由此發。

語類又云：

看易須是看他卦爻未畫以前是怎模樣，卻就這上見得他許多卦爻象數是自然如此，不是杜撰。且詩則因風俗世變而作，書則因帝王政事而作。易初未有物，只是懸空說出。當其未有卦畫，則渾然一太極。在人則是喜怒哀樂未發之中。一旦發出，則陰陽吉凶事事都有在裏面。人須就至虛靜中見得這道理周遮通攬方好。若先靠定一事說，則滯泥不通了。此所謂「潔淨精微，易之教也」。(六七)



分也。蓋動於人心之微，則天理固當發見，而人欲亦已萌乎其間矣。此陰陽之象也。

此處下語，精密邃深，包含宏大，非細參朱子論理氣，論陰陽，論善惡，論天人，論道心人心諸端，將無以窺其精義之所在。「動於人心之微，天理固當發見，而人欲已萌乎其間」，此乃朱子與象山論心重要區別。象山只認心即理，不悟人欲之萌亦即在此心。朱子既主理氣兩分，又主氣分陰陽，其所窺於宇宙本體者極邃密，故其心地工夫亦深沉日進，乃於象山立論終不能無所異。象山只內求於一心，更不外究宇宙萬物之變，故其於濂溪，只信其通書，而疑其太極圖說。朱子則主以太極圖說爲綱領，以解釋通書之涵義。如此處注誠幾德章，即據太極二五爲說。故朱子非不知尊德性，非不知於心地用力，乃其所以尊之用之者，與象山自不合也。

語類又云：

聖人只說「格物」二字，便是要人就事物上理會，且自一念之微，以至事事物物，若靜若動，凡居處、飲食、言語，無不是事，無不各有箇天理人欲，須是逐一驗過。雖在靜處坐，亦須驗箇敬肆。敬便是天理，肆便是人欲。如居處便須驗得恭與不恭，執事便須驗得敬與不敬。有一般人，專要就寂然不動上理會，及其應事，卻七顛八倒，到了又牽動他寂

















語類又一條云：

某煞有話要與諸公說，只是覺次序未到。而今只是面前小小文義，尚如此理會不透，如何說得到其他事。這箇事，須是四方上下，小大本末，一齊貫穿在這裏，一齊理會過。其操存踐履處，固是緊要，不可間斷。至於道理之大原，固要理會。纖悉委曲處，也要理會。制度文為處，也要理會。古今治亂處，也要理會。精粗大小，無不當理會。四邊一齊合起，工夫無些罅漏。東邊見不得，西邊須見得。這下見不得，那下須見得。既見得一處，則其他處亦可類推。而今只從一處去攻擊他，又不曾着力，濟得甚事。如坐定一箇地頭，而他支腳，也須分布擺陣。如大軍廝殺相似，大軍在此坐以鎮之，游軍依舊去別處邀截。須如此作工夫方得。而今都只是悠悠礙定這一路，略略拂過。今日走來挨一挨，又退去。明日亦是如此。都不曾抓着那癢處，何況更望搔着那痛處。所以五年十年，只是恁地，全不見長進。這箇須是勇猛奮厲，直前不顧去做。四方上下，一齊着到，方有箇入頭。今學者不見有奮發底意思，只是如此悠悠地過。今日見他是如此，明日見他亦是如此。（一一一）

此條亦沈僩記，緊接前一條，兩條蓋同時語。驟看此條，乃是教人治學，其實即是教人治心。若

以心學理學分言，則凡朱子論學，皆心學，亦皆理學也。窮理所以明心，養心所以明理，此皆須學。心與理與學，一而三，三而一，一是皆從心根源上流濬培壅，皆從心根源上發生流出。下學上達皆是此心。或欲排棄事物學問以別求一心，或則知有書冊文字、事業功利而不知有此心。內外本末，各不相顧，精粗小大，隔別不合，皆非朱子教人之意。

語類又云：

聖賢說話，許多道理平鋪在那裏。且要闊著心胸，平去看。不是硬捉定一物。也須如僧家行腳，接四方之賢士，察四方之事情，覽山川之形勢，觀古今興亡治亂得失之迹，這道理方見得周徧。（一一七）

此條陳淳記已未所聞，可與前沈僞記兩條合參，此皆朱子晚年語。治學治心，工夫一貫，看此條更易見。

文集卷四十三答李伯諫有云：

承喻及「從事心性之本，以求變化氣質之功」之說，此意甚善。然愚意此理初無內外本末

之間。凡日用間涵泳本原，酬酢事變，以至講說辯論考究尋繹，一動一靜，無非存心養性變化氣質之實事。學者之病，在於為人而不為己，故見得其間一種稍向外者，皆為外事。若實有為己之心，但於此顯然處嚴立規程，力加持守，日就月將，不令退轉，則便是孟子所謂深造以道者。蓋其所謂深者，乃工夫積累之深。而所謂道者，則不外乎日用顯然之事也。及其真積力久，內外如一，則心性之妙無不存，而氣質之偏無不化矣。所謂自得之而居安資深也。豈離外而內，惡淺而深，舍學問思辨力行之實，而別有從事心性之妙也哉？至於易之為書，因陰陽之變以形事物之理，大小精粗，無所不備。尤不可以是內非外厭動求靜之心讀之。鄙意如此，故於來喻多所未安。竊恐向來學佛病根有未除者，故敢以告。

與伯諫第一書在甲申，此乃其續書，不在甲申，即在乙酉。伯諫第三書來，即拒謝不復置答。故知此三書相距不遠也。乙酉朱子年三十六，下距與二陸會鵝湖寺尚十年，而所言存心養性變化氣質下工夫處，乃與晚年告其門弟子者前後若合符轍，非有所大相異也。朱子為學，雖是與年俱進，然亦有早年晚年無甚大相異者。故論朱子學，雖可分年而觀，亦當會通而求。陽明所編朱子晚年定論，多收朱子早年中年語，然其得失固不在此，學者其細辨之。



語類有云：

「君子引而不發，躍如也。」須知得是引箇甚麼，怎生地不發，又是甚麼物事躍在面前。須是聳起這心與他看，教此心精一，無些子夾雜，方見得他那精微妙處。道理散在天下事物之間，聖賢也不是不說，然也全說不得。自是那妙處不容說。然雖不說，只才挑動那頭了時，那箇物事自跌落在面前。如張弓十分滿而不發箭，雖不發箭，然已知得真箇是中這物事了。須是精一其心，無些子他處夾雜，方看得出。（六〇）

此條引孟子語闡說心地工夫。引，引弓也。人心有張有弛，引即張也，故曰聳起這心，是即敬也。敬則心主於一，心中無事，故曰其心精一，無他慮夾雜。由此可得心與理一之微妙處。然居敬外仍須加窮理工夫，此則朱子之意。

語類又曰：

邵康節，看這人須極會處置事。被他神閑氣定，不動聲氣，須處置得精明。他氣質本來清明，又養得來純厚，又不曾在用了心。他用那心時，都在緊要上用。被他靜極了，看得天





此條分釋大學定靜安慮四種境界，分作四箇層次，以見心地工夫之遞進遞深，亦見其與處理事業之息息相關。

又曰：

王介甫每得新文字，窮日夜閱之。喜食羊頭餚，家人供至，或值看文字，信手撮入口，不暇用筯。過食亦不覺，至於生患。且道將此心應事，安得會不錯。不讀書時常入書院。有外甥懶學，怕他入書院，多方討新文字，得之，只顧看文字，不暇入書院矣。（一〇九）

荆公正爲不曾細下心地工夫，乃爲一懶學外甥所欺，朱子譏其以此心應事安得不錯。心須能應事，始見工夫也。又有兼論王荆公、呂東萊放心一節，語詳放心篇。

因論王氏之學，而曰：「元澤幼即穎悟，嘗有人籠獐鹿各一以遺介父，元澤時俱未識也。或問之曰：『孰為鹿？孰為獐？』元澤曰：『獐邊者是鹿，鹿邊者是獐。』其後解經，大抵類此。」（一〇九）

荆公父子平日只用心在書本文字上，無養心工夫。事到面前，亦像能說得頭頭是道，只不能在實

事實上做得恰好，此亦不知用心地工夫之影響其事業也。

語類又曰：

凡人多動作，多語笑，做力所不及底事，皆是暴其氣。且如只行得五十里，卻硬要行百  
里。只舉得五十斤重，卻硬要舉百斤。凡此類，皆能動其氣。學者要須事事節約，莫教過  
當，此便是養氣之道也。（五二）

此條所論似屬小節，與前引論荆公父子、論呂伯恭，皆可即小以見大。養氣之道，實亦即是養心之道也。

文集卷五十三答胡季隨，論「學者須常令胸中通透灑落」，有云：

大抵此箇地位，乃是見識分明，涵養純熟之效，須從真實積累功用中來。通透灑落，如何  
令得？纔有令之心，則終身只是作意助長，欺己欺人，永不能到得灑落地位矣。

此可與上引論養氣條同看。通透灑落指心言，然須是窮理養氣工夫日積月累，乃能到此境界。非  
可空事此心以爲工夫也。

又一書云：

前書「纔有令之之心，即便終身不能得灑落」者，蓋纔有此意，便不自然。其自謂灑落者，乃是疎略放肆之異名耳，如何能到真實灑落地位耶？古語云：「反者道之動，謙者德之柄，濁者清之路，昏久則昭明。」願察此語，不要思想準擬融釋灑落底功效，判着且做三五年辛苦不快活底功夫，久遠須自有得力處，所謂「先難而後獲」也。灑落兩字，本是黃太史語，後來延平先生拈出，亦是且要學者識箇深造自得底氣象，以自考其所得之淺深。不謂不一再傳而其弊乃至於此。此古之聖賢所以只教人於下學處用力，至於此等，則未之嘗言也。

宋代理學諸儒，最喜言心。言之最善者，莫過於程明道。然朱子於明道所言多所矯挽。伊洛親炙如謝上蔡諸人，朱子更多非議。其下如張無垢，則大爲朱子所抨擊。湖湘學者如胡五峯，亦能言心，朱子甚重視之，而有知言疑義之作。張南軒親受業於五峯，而能折從朱子，遂爲最稱莫逆之益友。然湖湘學風流弊終不免。此與胡季隨兩書，皆所以糾湖湘學者之失。此下陸象山亦善言心，爲朱子倍所器重。語類有曰：







事不至面牆。」曰：「學者若得胸中義理明，從此去量度事物，自然泛應曲當。人若有堯舜許多聰明，自做得堯舜許多事業。若要一一理會，則事變無窮，難以逆料。隨機應變，不可預定。今世文人才士，開口便說國家利害，把筆便述時政得失，終濟得甚事。只是講明義理以淑人心，使世間識義理之人多，則何患政治之不舉耶？」（一三）

胸中義理，應事聰明，此皆須心地工夫。有此工夫，何患不能從政。縱不從政，亦可以淑人心，於政事有大裨益。朱陸異同篇引答呂子約書論輕內重外，可參觀。

或說浩然之氣。曰：「不須多言，這只是箇有氣魄無氣魄而已。人若有氣魄，方做得事成。於世間禍福得喪利害，方敵得去，不被他恐動。若無氣魄，便做人衰頹懾怯，於世間禍福利害易得恐動。只是如此。他本只是答公孫丑『不動心』，纏來纏去，說出許多養氣、知言、集義，其實只是箇不動心。人若能不動心，何事不可為。然其所謂不動心，不在他求，只在自家知言集義，則此氣自然發生於中。不是只行一兩事合義，便謂可以掩襲於外而得之也。孔子曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！』看來這道理，須是剛硬立得腳住，方能有所成。只觀孔子晚年方得箇曾子，曾子得子思，子思得孟子。此諸聖賢，都

是如此剛果決烈，方能傳得這箇道理。若慈善柔弱底，終不濟事。如曾子之為人，語孟中諸語可見。子思亦是如此。如云：『標使者出諸大門之外。』又云：『以德，則子事我者也，奚可以與我友。』孟子亦是如此，所以皆做得成。學聖人之道者，須是有膽志，其決烈勇猛，於世間禍福利害得喪，不足以動其心，方能立得腳住。若不如此，都靠不得。況當世衰道微之時，尤用硬着脊梁，無所屈撓方得。然其工夫，只在自反常直，仰不愧天，俯不作人，則自然如此，不在他求也。如今人多將顏子做箇慈善底人看。殊不知顏子乃是大勇。反是他剛果得來細密不發露，如箇有大氣力底人，都不使出，只是無人抵得他。孟子則攘臂扼腕，盡發於外。論其氣象，則孟子纔似顏子，顏子較小如孔子。孔子則渾然無迹，顏子微有迹，孟子其迹盡見。然學者則須自粗以入細，須先剛硬有所卓立，然後漸漸加功，如顏子、聖人也。」（五二）

此條發揮孟子養氣章，闡說心地工夫與人生事業之關係，爲前引一條大功業用大聖賢做之論作實證。人生功業，莫過於發明聖道，傳揚聖學，此事有關其人之氣魄。須能不爲世間禍福得喪利害所恐動，須能具浩然之氣而不動其心，須能如曾子、子思、孟子之剛果決烈，有膽志，硬着脊











漸學好事功，而忽了心地工夫，此條箴砭極深刻。學英雄亦如學聖賢，同樣須懂得安頓自己身心，有箇下落，不然即無法更說功名事業。張子房、諸葛孔明，亦各有一套心地工夫，所以成事。

又曰：

古人紀綱天下，凡措置許多事，都是心法從這裏流出，是多少正大。今若去逐些子搜抉出來評議，恐不得。（一二三）

凡事業皆從心中流出，凡爲心地工夫，則仍應發揮在事業上。至若蔑棄事爲，而專講究主靜主敬，如何便得認爲是心地工夫。不得其心，而輕評其人其事，亦難確當。

語類又曰：

古之名將能立功名者，皆是謹重周密，乃能有成。如吳漢、朱然，終日欽欽，常如對陳，須學這樣底方可。如劉琨恃才傲物，驕恣奢侈，卒至父母妻子皆爲人所屠。今率以才自負，自待以英雄，以至恃氣傲物，不能謹嚴。以此臨事，卒至於敗而已。要做大功名底人，越要謹密，未聞龐魯閭略而能有成者。（一三五）



不論事之是非，專論事之成敗，即論軍事，亦莫不需一番心地工夫，以爲其成事之基。曰謹重，曰周密，乃爲名將心德之要徵。又曰：

諸葛亮臨陣對敵，意思安閑，如不欲戰。而符堅踴躍不寐而行師，此其敗，不待至淝水而決矣。（一三六）

此即在行軍前之心理狀態，亦可卜其軍之成敗。諸葛亮乃曹操字誤。又一條云：

易未濟之「曳輪濡尾」，是只爭些子時候，是欲到與未到之間。不是不欲濟，是要濟而未敢輕濟。如曹操臨敵，意思安閑如不欲戰。老子所謂「猶兮若冬涉川」之象。涉則畢竟涉，只是畏那寒了，未敢便涉。（七三）

朱子好引曹操此事。安閑非真安閑，只是一種臨事而懼，謹重周密工夫。

語類又曰：

大抵觀聖人之出處，須看他至誠懇切處，及洒然無累處。文中子說：「天下皆憂，吾獨得



此條推說至於極處。吾心即天地心，與天地之化合一。講學工夫，正要去得此心與天地不相似處，要得與天地相似。然此項工夫，則須隨事物上做出來。要見得事事物物都從此本根上發出。在天地只是一理，在我只是一心。心即理，則吾心即天心矣。重要在不從虛空中求，須能從事事物物上做出來。故又曰：

理是此心之所當知，事是此心之所當為。（二三）

若忽略了事事物物，則此理亦終無由得知。故又曰：

此箇道理，大則包括乾坤，提挈造化。細則入毫釐絲忽裏去。無遠不周，無微不至。

（二三）

聖人之心，直是表裏精粗無不昭徹。方其有所思，都從這裏流出。所謂「德盛仁熟」，「從心所欲不踰矩」。莊子所謂「人貌而天」。蓋形骸雖是人，其實是一塊天理。（三二）

此所謂一塊天理，莫認爲是迂論，是空論，實乃是人生一片真實。心地工夫到此，則是心與理一也。主要在其表裏精粗之無不昭徹處。



與朱子同時，最知重心學者惟陸象山，朱子所以特加欣賞於象山者亦在此。然語類有曰：

從陸子靜者，不問如何，箇箇學得不遜。只纔從他門前過，便學得悻悻無禮，無長少之節，可畏可畏。（一二四）

此條恐是朱子在南康時晤及傅子淵等諸人而發。象山平日似不能指示學者細密做心地工夫，遂爲朱子所不滿。

文集卷六十三答孫仁甫書有云：

奉告反復其詞，又知賢者英邁之氣有以過人，而慮其不屑於下學，且將無以為入德之階也。夫人無英氣，固安於卑陋而不足以語上。其或有之，而無以制之，則又反為所使而不肯遜志於學，此學者之通患也。所以古人設教，自洒掃應對進退之節，禮樂射御書數之文，必皆使之抑心下首以從事於其間而不敢忽，然後可以消磨其飛揚倔強之氣，而為入德之階。今既皆無此矣，則惟有讀書一事，尚可為攝伏身心之助。然不循序而致謹焉，則亦未有益也。今為賢者計，且當就日用間致其下學之功，讀書窮理，則細立課程，奈煩著

實，而勿求速解。操存持守，則隨時隨處省覺收斂，而毋計近功。如此積累做得三五年工夫，庶幾心意漸馴，根本粗立，而有可據之地。不然，恐徒為此氣所使，而不得有所就也。

此書指示極平實，可爲學者從事心地工夫之入門階梯。

先生問某：「近來頗覺得如何？」曰：「自覺此心不實。」曰：「但不要窮高極遠，只於言行上點檢，使自實。今人論道，只論理，不論事。只說心，不說身。其說至高，而蕩然無守，流於空虛異端之說。且如『天下歸仁』，只是天下與其仁，程子云『事事皆仁』是也。今人須要說天下皆歸吾仁之中，其說非不好，但無形無影，全無下手腳處。夫子對顏子克己復禮之目，亦只就視聽言動上理會。凡思慮之類，皆動字上包了，不曾更出非禮勿思一條。蓋人能制其外，則可以養其內。固是內是本，外是末，但偏說存於中，不說制於外，則無下手腳處，此心便不實。外面儘有過言過行更不管，卻云吾正其心，有此理否？浙中王蘋信伯，親見伊川來，後來設教作怪。舒州有語錄之類，專教人以天下歸仁。才見人便說天下歸仁，更不說克己復禮。」（一二〇）







## 朱子論心雜掇

朱子論心諸說，已分篇略述如上，茲復雜掇語類論心各條，爲上述諸篇所未及，而復與上述諸篇可相發者，爲此篇。

問：「天地之心，天地之理，理是道理，心是主宰底意否？」曰：「心固是主宰底意，然所謂主宰者即是理也。不是心外別有箇理，理外別有箇心。」又問：「此心字與帝字相似否？」曰：「人字似天字，心字似帝字。」（一）

理不能自爲主，須得心爲之主，而此心之能作主宰處即是理。故謂之心即理固可，而心之與理仍不害其有分別。讀理氣篇，可悟其分合異同所在。如言天，不可謂其無主宰，此主宰謂之帝。人亦不可謂其無主宰，此主宰即是心。謂是有天無帝，有人無心，固不可。然謂帝即是天，心即是



於所當為之理而求至於所當為之地，非是欲將此心繫在一物之上也。（三四）

此條極關重要。朱子所論心學工夫，其異於老釋者全在此。繫心一物，乃禪家所主。謂此物恍惚不可名狀，乃道家言。朱子則主存心於道，存心於所當為之理，而求至於所當為之地。所以尊德性又必道問學，二者合一，而又必分別說之。故朱子與陸子壽論「志於道」，必曰「直是有用力處」也。

問：「『君子之言也，不下帶而道存焉。』不下帶或作心說。」曰：「所謂心者，是指箇潛天潛地底說，還只是中間一塊肉底是？若作心說，恐未是。」（六一）

心即理也，但必知人心與天地心之分別處，又必知人心與天地心之合一處。心潛天潛地，無往而不在，即猶理之潛天潛地無往而不在也。故當知此心無量之義。

文集卷四十五答廖子晦有云：

鳶飛魚躍，道體無乎不在。當勿忘勿助之間，天理流行，正如是爾。若謂「萬物在吾性分中，如鑑之影」，則性是一物，物是一物，以此照彼，以彼入此也。橫渠先生所謂，「若



則自知用心之方矣。

語類又曰：

「見牛未見羊也」，未字有意味。蓋言其體則無限量，言其用則無終窮，充擴得去，有甚盡時。要都盡，是有限量。（五一）

體無限量就空間言，用無終窮就時間言。朱子言心，可謂充擴之極。又曰：

仁者之心雖無窮，而仁者之事則有限，自是無可了之理。若要就事上說，便儘無下手處。

（三三）

心不當就事上說，然亦非空存一心之謂，心學正當在事上致力，學者其細參之。語類又曰：

「王信伯在館中，范伯達問：『人須是天下物物皆歸吾仁？』王指窗櫺問范曰：『此窗還歸仁否？』」范默然。某見之，當答曰：『此窗不歸仁，何故不打壞了。』如人處事，但箇箇處得是，便是事事歸仁。且如窗，也要糊得在那裏教好，不成沒巴鼻打壞了。」問：「

仁者以萬物為一體，如事至物來，皆有以處之。如事物未至，不可得而體者，如何？」  
曰：「只是不在這裏，然此理也在這裏。若來時，便以此處之。」（五三）

事物不在這裏，而理則仍在這裏。此條言仁，即是言心體。心體無量，此窗亦歸心體，不然何不竟將此窗打壞。但打壞此窗，卻會於吾心有傷。朱子亦深禪趣，如此等處可見。

問「人之所以異於禽獸者幾希」。曰：「人與萬物都一般者，理也。所以不同者，心也。人心虛靈，包得許多道理過，無有不通。雖間有氣稟昏底，亦可克治使之明。萬物之心，便包許多道理不過，雖其間有稟得氣稍正者，亦止有一兩路明。如禽獸中有父子相愛、雌雄有別之類，只有一兩路明。其他道理便都不通，便推不去。人之心便虛明，便推得去。就大本論之，其理則一。纔稟於氣，便有不同。」（五七）

人心中包得許多道理，能由此通彼，即所謂心之虛明。如此言虛明，自與老釋不同。語類又曰：事也是心裏做出來，但心是較近裏說。如一間屋相似，說心底是那房裏，說事底是那邊上。（三二）

房與廳皆屬此屋，雖可各別，亦是相通而合一。主人退處宴寢在房，出外應接事物在廳。一切事，主要在人。人之主要在心。心之主要，則在其能應接外面事物。外面事物亦與此心會歸一體。故又曰：

古人只去心上理會，至去治天下，皆自心中流出。今人只去事上理會。（七）

就心上理會，則事事可通。就事上理會，則滯着於事，心不虛明矣。然謂心上理會，乃謂從心上去理會事，非謂捨卻事而理會心。如治天下，豈非一大事。但單從一事一事上理會，不理會到心上，則決不能治天下。

問：「孔子教人就事上做工夫，孟子教人就心上做工夫，何故不同？」曰：「聖賢教人，立箇門戶，各自不同。」（一九）

孟子教人，多言理義大體。孔子則就切實做工夫處教人。（一九）

論語不說心，只說實事。孟子說心，後來遂有求心之病。（一九）

心從事上見，捨事求心，不僅無心之用，抑亦失心之體。如求屋主，不向廳上求，只去房裏覓。





天理，孰爲人欲也。此心可有錮蔽，主要在氣稟與私欲。故曰：

人須是掃去氣稟私欲，使胸次虛靈洞徹。（一六）

何以氣稟私欲能爲人心錮蔽，詳人心道心篇。然掃去氣稟私欲，與排除事物應接不同。故又曰：日用應接動靜之間，這箇道理從這裏迸將出去。如箇寶塔，那毫光都從四面迸出去。

（五三）

問喜怒哀樂未發已發之別。曰：「未發時無形影可見，但於已發時照見。謂如見孺子入井，而有怵惕惻隱之心，便照見得有仁在裏面。見穿窬之類，而有羞惡之心，便照見得有義在裏面。惟是先有這物事在裏面，但隨所感觸，便自是發出來。故見孺子入井，便有惻隱之心。見穿窬之類，便有羞惡之心。從那縫罅裏迸將出來，恰似寶塔裏四面毫光放出。」（五三）

若不接事物，無所感觸，則不見有罅縫放出光彩。故屏去事物，則心光亦闕，並將無心可覓。至於氣稟私欲，則在心不在事物。故曰：

只是去了人欲，天理自然存。（六八）

天理人欲相為消長，克得人欲，乃能復禮。（三〇）

聖人一身，渾然天理。故極天下之至樂，不足以動其事親之心。極天下之至苦，不足以害其事親之心。這道理，非獨舜有之，人人皆有之。非獨舜能為，人人皆可為。所以大學只要窮理。（五八）

窮理則在事物上窮，克私欲則在自己心上克。兩途截然，而可以交相為用。理明自可克私，私去自可明理也。

語類又曰：

心是把捉人底，人如何去把捉得他。只是以義理養之，久而自熟。（二〇）

為怕與事物相接，硬要把捉此心，則此心終是把捉不得。不如在事物上窮索義理，即以此義理自養己心，即是日常在事物上踐履。久久踐履熟，則此心全是義理，不待把捉也。

語類又曰：











應事得力則心地靜，心地靜，應事分外得力。便是動救靜，靜救動，其本只在湛然純一素無私心始得。無私心，動靜一齊當理。才有一毫之私，便都差了。（一一五）

應事者即此心，此心本以應事。所當辨者，不在心與事之內外，卻在此心應事之公私。心中無私始是靜，應事無私則雖動亦靜。則所當辨者亦不在動靜。

問：「平時處事，當未接時，見得道理甚分明，及做着又便錯了，不知如何恁地？」曰：「這是難事。但須知得病痛處便去着力。若是易為，則天下有無數聖賢了。」（一二六）

此事若易實難，「仁者先難而後獲」。學者好易，總求一超直入，此是一大病痛。但知得病痛處便去着力，此亦簡易，不得謂難事。

問：「觀書如何？」曰：「常苦於粗率，無精密之功，不知病根何在？」曰：「不要討甚病根。但知道粗率便是病，在這上便更加子細便了。今學者亦多來求病根，某向他說，頭痛灸頭，腳痛灸腳，病在這上，只治這上便了，更別討甚病根。」（一二四）









語類又曰：

四端中羞惡、辭讓、是非，亦因事而發爾。此心未當起羞惡之時，而強要憎惡那人，便不可。如惻隱亦因有感而始見，欲強安排教如此，也不得。如天之四時，亦因發見處見得。欲於冬時要尋討箇春出來，不知如何尋。到那陽氣發生萬物處，方見得是春耳。學者但要識得此心，存主在敬，四端漸會擴充。（五三）

如此解譬，可謂曉暢。心因事而見，亦實隨事而存。排除一切事，別尋一箇心，求之於空洞，存之於冥漠，則亦無所識無可存而已矣。

語類又云：

「康節詩儘好看。」或問：「舊無垢引心贊云：『廓然心境大無倫，盡此規模有幾人。我性即天天即性，莫於微處起經綸。』不知如何？」曰：「是殆非康節之詩也。林少穎云朱內翰作，次第是子發也。」問：「何以辨？」曰：「若是真實見得，必不恁地張皇。」曰：「舊看此意，似與『性為萬物之一原而心不可以為限量』同。」曰：「固是。但只是

摸空說，無着實處。如康節云：『天向一中分造化，人從心上起經綸』，多少平易！實見得者自別。」問「一中分造化」。曰：「本是一箇，而消息盈虛便生陰陽，事事物物皆恁地，有消便有息，有盈便有虛，有箇面便有箇背。」曰：「這便是自然，非人力之所能為者。」曰：「這便是生兩儀之理。」（一〇〇）

心無限量，語非不是，然不可以摸空言。天之與造化自然，亦都不可摸空言。實見得則語自別。此條辨康節詩之真偽，大有意思。學者能辨得言心之摸空處與着實處，此是一番大見識。識到此，乃能言存養。從心上起經綸，則正貴於微處起經綸也。

問「平旦之氣」。曰：「心之存不存，係乎氣之清不清。氣清則良心方存立得。良心既存立得，則事物之來方不惑。如『先立乎其大者，則小者弗能奪也』。」（五九）

若存得此心，則氣常時清，不特平旦時清。若不存得此心，雖歇得些時，氣亦不清，良心亦不長。（五九）

此亦言存心，然乃兼接物處事時存，非屏事去物後存。氣之清濁，心之明暗，此亦一中之造化，





問：「常苦志氣怯弱，恐懼太過，心下常若有事，少悅豫底意思，不知此病痛是如何？」  
曰：「試思自家是有事，是無事？」曰：「本無事，自覺得如此。」曰：「若是無事，便是無事，又恐懼箇甚。只是見理不徹後如此。若見得理徹，自然心下無事。然此亦是心病。」因舉遺書捉虎（此乃獅字之訛）及滿室置尖物事。又曰：「且如今人害淨潔病，那裏有淨潔病？只是疑病，疑後便如此。不知在君父之前，還如此得否？」又因論氣質各有病痛不同，曰：「纔明理後，氣質自然變化，病痛都自不見了。」（一一八）

心不能離氣質，而有見理不見理之別，此乃人人所知不爭之事實。朱子只本此事實，實事求是，不作空論，不作高論，平確無奇，而卓出諸家之上。心能見理，則百病皆消，氣質亦自變化。當時理學家提出許多理論，其實多是尊心抑理，內心外理，總不免爲一種高論與空論。朱子落實到格物窮理一語，而當時理學家又多疑其務外支離。讀者細讀此篇，其中得失可辨。

問顏子不遷怒。因云：「怒是箇難克治底。所謂『怒，逆德也。』雖聖人之怒，亦是箇不好底物事，蓋是惡氣感得恁地。某尋常怒多極長，如公性寬怒少，亦是資質好處。」



心學貴能變化氣質，其見效則在性情上，即此心之喜怒哀樂上。此四者有易克，有不易克。朱子自言多怒，怒時並極長，不如性寬怒少人好，此亦大賢治心之平實自反語。

語類又曰：

書無所不讀，事無所不能，若作強記多能觀之，誠非所以形容有道之君子。然在先生分上正不妨。書之當讀者無所不讀，欲其無不察也。事之當能者無所不能，以其無不通也。觀其平日，辯異端，闢邪說，如此之詳，是豈不讀其書而以耳剽決之耶？至於鄙賤之事，雖瑣屑，然孰非天理之流行。但此理既得，自然不習而無不能耳。故孔子自謂「多能鄙事」，但以為學者不當自是以求之，故又曰「不多也」。今欲務於強記多能，固非所以為學。然事物之間，分別太甚，則有修飭邊幅，簡忽細故之病，又非所以求盡心也。（九三）

此條何鎬錄，非記朱子語，乃是自說其所窺於朱子也。理學家多於心與事物之間分別太甚，修飭邊幅而簡忽細故，因此遂輕視強記多能，即二程亦所不免。若知強記多能，其根本只在求盡心，則正惟朱子，始可以追步孔子之不多。學者乃以朱子之多，而疑朱子於心學之無當。則叔京此條，正是欲覓解人難得矣。故特以錄於茲篇之末。



## 朱子論格物

朱子思想，以論格物窮理爲最受後人之重視，亦最爲後人所爭論。其論此之最該括精要語，則見於大學章句之格物補傳。其言曰：

所謂「致知在格物」者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

此處物字兼事物言。章句云：





今人動便說一貫。一者，對萬而言。今卻不可去一上尋，須是去萬上理會。（二七）

所謂一貫者，會萬殊於一貫。萬殊皆自此出，雖萬殊卻只一理，所謂貫也。若只見語一貫，便將許多合做底事都不做，只理會一，不知貫箇甚底。（二七）

聖人未嘗言理一，多只言分殊。能於分殊中事事物物頭頭項項理會得其當然，方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處。（二七）

須是逐件零碎理會。如一箇桶，須是先將木來做成片子，卻將一箇箍來箍斂。若無片子，便把一個箍去箍斂，全然盛水不得。（二七）

不是一本處難認，是萬殊處難認。（二七）

某怕人便說「理一」。（五六）

精粗大小都要格它。久後會通。粗底便是精，小底便是大，這便是理之一本處。（一五）

如「博我以文，約我以禮」，博文便是要一一去用工，何曾說總會處。又如「深造之以道，欲其自得之也」，深造以道，便是要一一用工。到自得，方是總會處。（一一七）

聖賢所謂博學，無所不學也。自吾身所謂大經大本，以至天下之事事物物，甚而一字半字之義，莫不在所當窮，而未始有不消理會者。雖曰不能盡究，然亦只得隨吾聰明力量理會



此番理論，最值重視。朱子學之最着精神處正在此。朱子於宋明理學中所以特具精采處亦在此。其理氣兩分說之精義，亦於此而見。

所謂格物窮理，若分言之，則兩語亦有辨。語類云：

人多把這道理作一箇懸空底物。大學不說窮理，只說箇格物，便是要人就事物上理會，如此方見得實體。所謂實體，非就事物上見不得。且如作舟以行水，作車以行陸，今試以眾人之力共推一舟於陸，必不能行，方見得舟果不能以行陸也。此之謂實體。（一五）

問：「道之不明，蓋是後人舍事迹以求道。」曰：「所以古人只道格物，有物便有理。」

（一五）

窮理二字，不若格物之為切，便就事物上窮格。（一五）

蓋言理則無可捉摸，物有時而離。言物則理自在，自是離不得。釋氏只說見性，下梢尋得一箇空洞無稽底性，亦由他說，於事上更動不得。（一五）

窮理必就事物上窮，猶言離氣則理無所着也。氣中必寓理，物上必具理，故窮理必在乎格物。

既曰「即凡天下之物」而格，則其間應無揀擇。語類云：





但亦有不盡然者。如云：

鬼神無形影，是難理會底，未消去理會，且就日用緊切處做工夫。子曰：「未能事人，焉能事鬼。未知生，焉知死。」此說盡了。此便是合理會底理會得，將間鬼神自有見處。若合理會底不理會，只管去理會沒緊要底，將間都沒理會了。（三）

鬼神有無，聖人未嘗決言之。如言「之死而致死之，不仁；之死而致生之，不知」，「於彼乎，於此乎」之類，與明道語上蔡「恐賢問某尋」之意同。（六三）

此言鬼神難理會，教人未消去理會。然朱子對鬼神亦復發了許多大理論，可見鬼神之事亦非不理會。惟戒學者莫要只管去理會一等沒緊要而難理會者而已。又曰：

人且從分明處理會去。如誠敬不至，以之事人，則必不能盡其道，況事神乎？不能曉其所以生，則又焉能曉其所以死。（三九）

問：「『理義之悅我心，猶芻豢之悅我口』，顏子『欲罷不能』，便是此意否？」曰：「孟子所說，正是為眾人說，當就人心同處看。我恁地，他人也恁地。只就麤淺處看，自分



或問仁之全體。曰：「若論全體，是處可見。須是知得那親切處。」（四一）

格物須是從切己處理會去。待自家者已定疊，然後漸漸推去，這便是能格物。（一五）

且窮實理，令有切己工夫。若只泛窮天下萬物之理，不務切己，即是遺書所謂「遊騎無所歸」矣。（一八）

問：「己分上事已理會，但應變處更望提誨。」曰：「今且當理會常，未要理會變。常底許多道理未能理會得盡，如何便要理會變。聖賢許多道理，平鋪在那裏，且要闡着心胸平去看，通透後自能應變。不是硬捉定一物，便要討常，便要討變。」（二一七）

理有正有權，今學者且須理會正。如娶妻必告父母，學者所當守。至於不告而娶，自不是。到此處，別理會。（一五）

朱子教人格物，從切己處，近處，小處，粗處，眼前公共處，淺處，分明易理會處，常處，正經處，其言亦若有揀擇，實則是無揀擇。當時學者好求大處遠處，朱子教以從小處近處入，亦非只管小處近處，更不管大處遠處。故曰無揀擇，卻是有一先後。

問：「隨事理會，恐精力短，如何？」曰：「也須用理會。不成精力短後，話便信口開，

行便信腳步，冥冥地去，都不管他。」（一八）

問：「陸先生不取伊川格物之說，若以為隨事討論，則精神易弊，不若但求之心，心明則無所不照。其說亦似省力。」曰：「不去隨事討論後，聽他胡做，話便信口說，腳便信步行，冥冥地去，都不管他。」（一八）

隨事理會，隨事討論，此所謂即凡天下之物而格也。惟須「因其已知之理而益窮之」。語類云：

「大學之道，在明明德」，謂人合下便有此明德，雖為物欲掩蔽，然這些明底道理未嘗泯絕。須從明處漸漸推將去，窮到是處，吾心亦自有準則。窮理之初，如攻堅物，必尋其罅隙可入之處，乃從而擊之，則用力為不難矣。（一五）

致知工夫，亦只是且據所已知者玩索推廣將去，具於心者本無不足也。（一五）

人之一心，本自光明。常提撕他起，莫為物欲所蔽，便將這箇做本領，然後去格物致知。

（一五）

要於本領上理會。（八）

今人既無本領，只去理會許多閒汨董，百方措置思索，反以害心。（七）



進爲百斤千斤也。徒務於致知格物，而不知於心性根源求端緒，以爲推致充廣奠其基而正其本，則有泛濫之病。如近代自然科學突飛猛進，而人文社會病痛百出。惟朱子格物之教，則固不得以向外譏之。

問：「格物最難，日用間應事處，平直者卻易見。如交錯疑似處，要如此則彼礙，要如彼則此礙。不審何以窮之？」曰：「如何一頓便要格得恁地。且要見得大綱，且看箇大胚模是恁地，方就裏面旋旋做細。如樹，初間且先斫倒在這裏，逐旋去皮，方始出細。若難曉易曉底一齊都要理會得，也不解恁地。但不失了大綱，理會一重了，裏面又見一重；一重了又見一重。以事之詳略言，理會一件又一件；以理之淺深言，理會一重又一重。只管理會，須有極盡時。」（一五）

達乎極盡，即所謂「求至乎其極」也。語類云：

人誰無知？爲子知孝，爲父知慈，只是知不盡。須是要知得透底。且如一穴之光也喚做光。然逐旋開剗得大，則其光愈大。物皆有理，人亦知其理，如當慈孝之類，只是格不







於此處既理會不得，若專一守在這裏，卻轉昏了。須着別窮一事，又或可以因此而明彼也。（一八）

以上引延平、伊川兩說相異，乃從事格物所易遇之問題，如何自爲斟酌，亦即日常格物一切近之實例。惟格物求能至乎其極，乃可以望一旦之豁然而貫通。苟不然，一知半解，不盡不實，亦終無貫通可言。

語類云：

譬如草木，理會根源，則知千條萬葉各有箇道理。事事物物各有一線相通。（一一四）

於物之理窮得愈多，則我之知愈廣。其實只是一理，才明彼，即曉此。

只是這一件理會得透，那一件又理會得透。積累多，便會貫通。（四四）

須是窮得理多，然後有貫通處。（一一五）

「積習既多，自當脫然有貫通處。」乃是零零碎碎湊合將來，不知不覺自然醒悟。其始固須用力，及其得之也，又卻不假用力。（一八）

所以謂格得多後自能貫通者，只為是一理。釋氏云：「一月普現一切水，一切水月一月









此言格物在從異得同也。

其二曰：

又有以為「窮理只是尋箇是處，然必以恕為本，而又先其大者，則一處理通而觸處皆通」。其曰「尋箇是處」者則得矣。而曰「以恕為本」，則是求仁之方，而非窮理之務也。又曰「先其大者」，則不若先其近者之切也。又曰「一處通而一切通」，則又顏子之所不能及，程子之所不敢言，非若類推積蓄之可以循序而必至也。

此評上蔡謝氏之說。語類亦曰：

「尋箇是處」者，須是於其一二分是處直窮到十分是處方可。（一八）

窮理自是我不曉這道理，所以要窮。如何說得恕字。他當初說恕字，大概只是說要推我之心以窮理，便礙理了。（一八）

窮理如何着得恕字。窮理蓋是合下工夫，恕則在窮理之後。（一八）

其三曰：

又有以為「天下之物不可勝窮，然皆備於我，而非從外得也。所謂格物，亦曰反身而誠，則天下之物無不在我者」，是亦似矣。然反身而誠，乃為物格知至以後之事。言其窮理之至，無所不盡，故凡天下之理，反求諸身，皆有以見其如目視耳聽手持足行之畢具於此，而無毫髮之不實耳。固非以是方為格物之事，亦不謂但務反求諸身，而天下之理自然無不誠也。中庸之言「明善」，即物格知至之事。其言「誠身」，即意誠心正之功。故不明乎善，則有反諸身而不誠者。其功夫地位，固有序而不可誣矣。今為格物之說，又安得遽以是而為言哉！

此評龜山楊氏之說。反身亦是格物中一事，但格物非專是反身。語類亦曰：

須是反身，乃見得道理分明。如孝如弟，須見得孝弟我原有在這裏。若能反身，爭多少事。又卻說「萬物皆備於我，不須外面求」，此卻錯了。（一八）

其四曰：

有以「今日格一物，明日格一物」，為非程子之言者。則諸家所記程子之言此類非一，不







要就這裏便精其知，殊不知致知之道不如此急迫。須是寬其程限，大其度量，久久自然貫通。（一八）

他說「立志」云云，知未到精處方是「可精」，此是說格物以前底事。後面所說又是格物以後底事。中間正好用工曲折處都不說，便是局蹙了。（一八）

於是又繼之以慨嘆曰：

嗚呼！程子之言，其答問反復之詳且明也如彼，而其門人之所以為說者乃如此。雖或僅有一二之合焉，而不免於猶有所未盡也。是亦不待七十子喪而大義已乖矣，尚何望其能有所發而有助於後學哉！

語類亦曰：

諸公說初都見好，後來段段錄出，排在那裏，句句將來比對，逐字稱停過，方見得程子說顛撲不破，諸公說挨着便成粉碎了。（一八）

最後則曰：

間獨惟念，昔聞延平先生之教，以為「為學之初，且當常存此心，勿為他事所勝。凡遇一事，即當就此事反復推尋以究其理。待此一事融釋脫落，然後循序少進，而別窮一事。如此既久，積累之多，胸中自當有灑然處，非文字言語之所及也」。詳味此言，雖其規模之大，條理之密，若不逮於程子，然其功夫之漸次，意味之深切，則有非他說所能及者。惟嘗實用力於此者為能有以識之，未易以口舌爭也。

曰：「然則所謂格物致知之學，與世之所謂博物洽聞者奚以異？」曰：「此以反身窮理為主，而必究其本末是非之極摯。彼以徇外誇多為務，而不覈其表裏真妄之實然。必究其極，是以知愈博而心愈明。不覈其實，是以識愈多而心愈窒。此正為己為人之所以分，不可不察也。」

以上備引或問討論程門說格物諸說，取以與大學格物補傳並闡，則朱子之所以論格物窮理者，大義具是，殆無遺蘊矣。

或問又引司馬溫公之說而評之曰：

近世大儒，有為格物致知之說者，曰：「格猶扞也，禦也。能扞禦外物，而後能知至道也。」又有推其說者，曰：「人生而靜，其性本無不善，而有為不善者，外物誘之也。所謂格物以致其知者，亦曰扞去外物之誘，而本然之善自明耳。是其為說，不亦善乎？」曰：「『天生烝民，有物有則』，則物之與道，固未始相離也。今日禦外物而後可以知至道，則是絕父子而後可以知孝慈，離君臣然後可以知仁敬也。是安有此理哉？若曰所謂外物者，不善之誘耳，非指君臣父子而言也。則夫外物之誘人，莫甚於飲食男女之欲，然推其本，則固亦莫非人之所當有而不能無者也。但於其間自有天理人欲之辨，而不可以毫釐差耳。惟其徒有是物，而不能察於吾之所以行乎其間者孰為天理，孰為人欲，是以無以致其克復之功，而物之誘於外者，得以牽乎天理之本然也。今不即物以窮其原，而徒惡物之誘乎己，乃欲一切扞而去之，則是必閉口枵腹，然後可以得飲食之正，絕滅種類，然後可以全夫婦之別也。是雖奮戎無君無父之教，有不能充其說者。況乎聖人大中至正之道，而得以此亂之哉！」

謂心即理，主乎心而理自明。謂事物害心，摒去事物而後心自明。此皆朱子最所反對也。

語類又一條云：

橫渠語曰：「一故神，兩故化。」橫渠此語極精。見李先生說云：「舊理會此段不得，終夜倚上坐，思量，以身去裏面體，方見得平穩。每看道理處皆如此。」某時為學，雖略理會得，有不理會得處，便也恁地過了。及見李先生後，方知得是恁地下工夫。某今見得這物事了，舊時未理會得，是下了多少工夫。而今學者卻恁地泛泛然，都沒緊要，不把當事，只是謾學。理會得時也好，理會不得時也不妨。恁地，如何得。須是如射箭相似，把着弓，須是射得中，方得。（九八）

此即上引延平論格物，謂凡遇一事，即當就此事反復推尋以究其說，待融釋脫落，然後別窮一事也。此見朱子為學，其有得於延平之啟發者洵不少。此下當再續引文集論格物義者以相發明。

文集卷七十四有策試榜諭，及策問三十三條，乃在朱子初到同安之翌年，紹興二十四年甲戌，遲則在又翌年乙亥，以試同安縣學諸生，是時朱子年二十五六。策問中有一條提及大學格物義，此乃朱子言大學格物之最早可見者。可知朱子言格物，自其涉學最先，即已提及。策問云：

問：大學之序，將欲明明德於天下，必先於正心誠意。而求其所以正心誠意者，則曰致知格物而已。然自秦漢以來，此學絕講，雖躬行君子時或有之，而無曰致知格物云者。不識其心果已正，意果已誠未耶？若以為未也，則行之而篤，化之而從矣。以為已正且誠耶？則不由致知格物以致之，而何以致然耶？願二三子言其所以，而并以致知格物之所宜用力者，為僕一二陳之。

時相助教督縣學諸生有柯國材，朱子爲之作一經堂記，見文集卷七十七。記文在紹興二十六年，朱子年二十七。有曰：

學始乎知，惟格物足以致之。

此文在臨去同安前。

文集卷三十答汪尚書有云：

物必格而後明，倫必察而後盡。格物只是窮理，物格即是理明。此乃大學工夫之始。潛玩積累，各有淺深，非有頓悟險絕處也。近世儒者語此，似亦太高矣。

此書在隆興二年甲申，朱子年三十五。李延平卒於前年，朱子以弔喪送葬晤汪應辰，遂有書問往還。書中又云：

大抵近世言道學者，失於太高。讀書講義，率常以徑易超絕，不歷階梯為快。曷若循下學上達之序，寧煩毋略，寧下毋高，寧淺毋深，寧拙毋巧，從容潛玩，存久漸明，眾理洞然，次第無隱，然後知大中至正之極，天理人事之全，無不在是，初無迥然超絕不可及者。而幾微之間，毫釐必察。醅酢之際，體用渾然。雖或使之任至重而處所難，亦沛然行其所無事而已矣。

朱子此後闡發格物精義，大體亦無踰於此。蓋朱子特有深契於大學格物之說，乃以藥當時之學病，厭卑近而求超悟，卒之陷於禪而不自知者。朱子生平為學主要在此，而此時已見其確乎不可拔矣。

又一書力辨蘇學，而曰：

區區僭越，辨論不置，實以為古人致知格物之學有在於是。



越二年，乃有雜學辨。此見朱子當時學問日進，實是得力於其所契大學格物致知之教也。

文集卷三十八答江元適有云：

熹之所聞，以為天下之物，無一物不具夫理。是以聖門之學，下學之序，始於格物以致其知。不離乎日用事物之間，別其是非，審其可否，由是精義入神以致其用。其間曲折纖悉，各有次序，而一以貫通，無分段，無時節，無方所。以為精也，而不離乎粗。以為末也，而不離乎本。必也優游潛玩，鑒飫而自得之，然後為至。固不可自畫而緩，亦不可欲速而急。譬如草木，自萌芽生長以至於枝葉華實，不待其日至之時而樞焉以助之長，豈不無益而反害之哉！

續集卷六答江隱君，重出。此書亦在隆興二年，所闡大學格物要旨，與後來持論已無大懸殊。

又卷三十九答柯國材有云：

熹自延平逝去，學問無分寸之進，於致知格物之地，全無所發明。

此書亦在同年。知朱子在同安時，必與國材常相討論及於大學致知格物，又同時稱述其所接聞於

延平之教，故此書如是云云也。

又同卷答許順之有云：

大學之說，近日多所更定，舊說極陋處不少。大抵本領不是，只管妄作，自誤誤人，深為可懼耳。

又一書云：

聖門之學，以求仁格物為先。所以發處自然見得是非可否不差毫髮，其工夫到與不到卻在人。

此兩書皆在延平卒後，未赴衡嶽訪張南軒之前。可知朱子重視大學格物之教積年有素，蘊蓄深厚，而時時稱道討論及之也。

又同卷答陳齊仲有云：

格物之論，伊川意，雖謂眼前無非是物，然其格之也，亦須有緩急先後之序，豈遽以為存





第三段比較如前，又總一章之說而盡比較之，其間須有一說合聖人之意。或有兩說有三說有四說五說皆是，又就其中比較疎密。如此便是格物。（一九）

讀書乃格物中一項目，朱子教人如何讀書，亦即是教人如何格物也。若必說最前一句，則曰格物窮理。若必說最後一句，則曰用力既久，而一旦豁然貫通。此則朱子格物窮理之教。

同卷答孫敬甫又一書云：

願且虛心，徐觀古訓，句解章析，使節節通透，段段爛熟，自然見得為學次第，不須別立門庭，固守死法也。

此亦只言讀書，而戒人勿固守死法。讀書格物，皆無死法也。

又文集卷四十二答胡廣仲有云：

古人由小學而進於大學，其於灑掃應對之間，持守堅定，涵養純熟，固已久矣。是以大學之序，特因小學已成之功而以格物致知為始。今人未嘗從事於小學，而曰必先致其知，然後敬有所施，則未知其以何為主，而格物以致其知也。



世間之物，無不有理，皆須格過。古人自幼便識其具。且如事親事君之禮，鐘鼓鏗鏘之節，進退揖遜之儀，皆目熟其事，躬親其禮。及其長也，不過只是窮此理，因而漸及於天地鬼神、日月陰陽、草木鳥獸之理。所以用功也易。今人皆無此等禮數可以講習，只靠先聖遺經自去推究，所以要人格物主敬，便將此心去體會古人道理，循而行之。一一須要窮過，自然浹洽貫通。（一五）

此條沈間錄，乃朱子晚年語，與其答胡廣仲書一意相承。

又孟子或問有云：

呂氏之論明善誠身，皆有所未盡。天下事物之理皆有所謂善，要當明其當然而識其所以然，使吾心曉然真知善之為善而不可不為，是乃所謂明善者。若曰「知在我者之所從來而已」，則恐其狹而未究於理也。其於誠身，直以為知有是善於吾身而已，是亦未知孟子所謂誠身，正謂心思言之間，能實踐其所明之善而有諸身也。

或問成書在淳熙四年丁酉，朱子年四十八。此論明善誠身，尤見朱子論大學格物窮理之真義。物

皆有理，格物乃向外格，窮理亦向外窮，非可自限於一身，則必狹而未究於理矣。誠身者，乃實見其善而有之身，非謂於吾身而見其善也。故朱子論格物，乃本吾心以格物理，非謂即以格吾心。所謂兼本末，合內外，自與眾理具備於一心之說有不同。

語類亦曰：

若不格物致知，那箇誠意正心，方是捺在這裏，不是自然。若是格物致知，便自然不用強捺。（一五）

或問：「致知須要誠，既是誠了，如何又說『誠意』？」曰：「致知上本無『誠』字，如何強安排『誠』字在上面？」（一五）

問：「遺書有一段云：『致知在格物，物來則知起，物各付物，不役其知，則意自誠。』比其它說不同，卻不曾下格物工夫。」曰：「不知此一段如何。」又問：「『物來則知起』，似無害，但以下不是。」曰：「亦須格方得。」（九七）

程氏此條，實即此下陸王意見。朱子只答「不知此一段如何」，此乃緩言之。及又問「『物來則知起』似無害」，則答曰「亦須格方得」，此乃正言之。若不經窮格工夫，此物來知起之知，終



是有靠不得處。

又曰：

「物各付物，不役其知」，便是致知。然最難。此語未敢信，恐記者之誤。（九七）

物未格，知便致，既曰「最難」，又曰「恐記者之誤」，朱子之不愜於程氏此條可知。

或問又曰：

「萬物皆備」之說，程子至矣。蓋萬物之生，同乎一本，其所以生此一物者，即其所以生萬物之理也。故一物之中，莫不有萬物之理焉。所謂「萬物皆備」云者，亦曰有其理而已矣。「反身而誠」，則張子「無不慊於心，作德日休，實到實有」之說為實。若不責之處心行事之實，而但欲反心以求眾理，而想像安排，使其備於此焉，則將何所據以為實，而其為心亦已勞矣，尚何樂之可言哉？

格物以明眾理，與反心以求眾理，其間大有辨。朱子常采橫渠以補二程，此等處皆是。

或問又曰：





也，則者理也。形者，所謂形而下者也。理者，所謂形而上者也。人之生也，固不能無是物矣，而不明其物之理，則無以順性命之正而處事物之當，故必即是物以求之。知求其理矣，而不至於物之極，則物之理有未窮，而吾之知亦未盡，故必至其極而後已。此所謂「格物而至於物則物理盡」者也。物理皆盡，則吾之知識，廓然貫通，無有蔽礙，而意無不誠，心無不正矣。此大學本經之意，而程子之說然也。今不深考，而必欲訓致知以窮理，則於主賓之分有所未安。知者吾心之知，理者事物之理。以此知彼，自有主賓之辨，不當以此字訓彼字也。訓格物以接物，則於究極之功有所未明。人莫不與物接，但或徒接而不求其理，或粗求而不究其極，是以雖與物接，而不能知其理之所以然，與其所當然也。今曰一與物接而理無不窮，則亦太輕易矣。蓋特出於聞聲悟道見色明心之餘論，而非吾之所謂窮理者，固未可同年而語也。且考之他書，格字亦無訓接者。又謂「老佛之學乃致知而離乎物者」，此尤非是。夫格物所以致知，猶食所以為飽也。今不格物而自謂有知，則其知者妄也。不食而自以為飽，則其飽者病也。若曰老佛之學欲致其知，而不知格物所以致其知，故所知者不免乎蔽陷，則庶乎其可矣。



竊謂大學格物二字之本義爲何是一事，而朱子說格物，實是千古學問之正軌大法，則無疑也。

文集卷五十一答黃子耕有云：

格物只是就一物上窮盡一物之理，致知便只是窮得物理盡後，我之知識亦無不盡處，若推此知識而致之也。此其文義只是如此，纔認得定，便請依此用功，但能格物則知自至，不是別一事也。

又曰：

格物致知只是窮理。聖賢欲爲學者說盡曲折，故又立此名字。今人反爲名字所惑，生出重重障礙。添枝接葉，無有了期。要須認取本意，而就中看得許多曲折分明，便依此實下功夫，方見許多名字並皆脫離，而其功夫實處卻無欠缺耳。

此書謂格物只是窮物理，語更簡淨。格有至義，引伸則有窮義。以窮格物理釋格物，實爲恰愜。若謂添一理字，即是增字詁經，則古書云「得人者昌，失人者亡」，以人心訓人字，豈不亦是增字詁經乎？此亦所謂爲名字所惑也。









道理無形影，惟因事物言語，乃可見得是非。理會極子細，即道理極精微。古人所謂物格知至者，不過是就此下功夫。近日學者說得太高了，意思都不確實。不曾見理會得一書一事徹頭徹尾，東邊綽得幾句，西邊綽得幾句，都不曾貫穿浹洽，此是大病。有志之士，尤不可以不深戒也。

此所舉當時學病，實亦古今通病，故朱子格物之教，尤當爲學者所深切服膺也。

又文集卷五十六答陳師德有云：

示喻格物持敬之方，持敬正當自此而入。至於格物，則伊川夫子所謂窮理應事，尚論古人之屬，無非用力之地。若舍此平易顯明之功，而必搜索窺伺於無形無迹之境，竊恐陷於思而不學之病。將必神疲力殆，而非所以進於日新矣。

同卷答鄭子上有云：

格物致知，乃是就此等實事功夫上窮究，非謂舍置即今職分之所當為，而泛然以窮事物之理，待其窮盡而後意自誠，心自正，身自脩也。



大學之道，必以格物致知為先。而於天下之理，天下之書，無不博學審問謹思明辨，以求造其義理之極。然後因吾日用之間，常行之道，省察踐履，篤志力行，而所謂孝悌之至通於神明，忠恕一以貫之者，乃可言耳。蓋其所謂孝悌忠恕雖只是此一事，然須見得天下義理表裏通透，則此孝悌忠恕方是活物。如其不然，便只是箇死底孝悌忠恕。雖能持守終身，不致失墜，亦不免為鄉曲之常人，婦女之檢押而已，何足道哉！

此即上引語類知天之根本在修身，修身得力處是知天之意。晚明之際，王學末流，乃有專主孝弟以為即是聖賢之極至、治平之要道者，如潘用微求仁錄之類是也。朱子於此，亦有以先正之矣。

又文集卷五十六答方賓王有云：

大學之序，自格物致知以至於誠意正心，不是兩事。但其內外淺深自有次第耳。非以今日之誠意正心為是，即悔前日之格物致知為非也。

陸王之學，大賢輩出，然就其論學教人處，即是以今日之誠意正心為是，以前日之格物致知為非也。其義別詳朱子論知行篇。

又文集卷四十四答蔡季通有云：

琴說向寄去者，尚有說不透處，今別改定一條錄呈，比舊似差明白，不審盛意以為如何。  
琴固每絃各有五聲，然亦有一絃自有為一聲之法，故沈存中之說，未可盡以為不然。大抵世間萬事，其間義理精妙無窮，皆未易以一言斷其始終，須看得玲瓏透脫，不相妨礙，方是物格之驗也。

此書已在蔡季通被罪編管道州之後，朱子年六十八。其一生格物精神，老而彌篤，嬰憂患而不衰，於此書可見之。

語類有一條云：

陳才卿說詩，先生曰：「謂公不曉文義則不得，只是不見那好處。正如公適間說窮理，也知事事物物，皆具此理，隨事精察，便是窮理。只是不見所謂好處。所謂『民生日用而不知』，所謂『小曉得而大曉不得』，這箇便是大病（此句屬聲說）。某也只說到此，要公自去會得。」（一一四）









